SAPIENTIA FIDEI

Serie de Manuales de Teología

Moral política

Rafael M.ª Sanz de Diego



BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

PLAN GENERAL DE LA SERIE

Teología fundamental

3 *Dios, horizonte del hombre,* J. de Sahagún Lucas (publicado)
5 *Patrología,* R. Trevijano (publicado)
9 *Historia de la Teología,* J. L. Illanes e I. Saranyana (publicado)
14 *Introducción a la Teología,* J. M.ª Rovira Belloso (publicado)
19 *Fenomenología y filosofía de la religión,* J. de Sahagún Lucas (publicado)

Teología sistemática

1 *Teología del pecado original y de la gracia,* L. F. Ladaria (publicado)
10 *Mariología,* J. C. R. García Paredes (publicado)
16 *La pascua de la creación,* J. L. Ruiz de la Peña (publicado)
18 *Eclesiología,* E. Bueno de la Fuente (publicado)
24 *Cristología,* O. González de Cardedal (publicado)
26 *Antropología teológica fundamental,* A. Martínez Sierra (publicado)
El misterio del Dios trinitario

Teología sacramental

2 *Penitencia y Unción de enfermos,* G. Flórez (publicado)
4 *Tratado general de los sacramentos,* R. Arnau García (publicado)
6 *La liturgia de la Iglesia,* J. López Martín (publicado)
11 *Orden y ministerios,* R. Arnau García (publicado)
12 *Matrimonio y familia,* G. Flórez (publicado)
22 *Bautismo y Confirmación,* I. Oñatibia (publicado)
23 *Eucaristía,* D. Borobio (publicado)

Teología moral

8 *Moral fundamental,* J. R. Flecha Andrés (publicado)
15 *Moral socioeconómica,* A. Galindo (publicado)
28 *Moral de la persona,* J. R. Flecha Andrés (publicado)
35 *Moral política,* R. M.ª Sanz de Diego (publicado)

Teología pastoral y espiritual

7 *Teología espiritual,* S. Gamarra (publicado)
13 *Teología pastoral,* J. Ramos Guerreira (publicado)
29 *Homilética,* F. J. Calvo Guinda (publicado)
34 *Misionología,* J. Esquerda Bifet (publicado)
Pastoral catequética

Historia y arte

17 *Arqueología cristiana,* J. Álvarez Gómez (publicado)
20 *Historia del arte cristiano,* J. Plazaola (publicado)
21 *Historia de las religiones,* M. Guerra Gómez (publicado)
25 *Historia de la Iglesia.* I: *Antigua,* J. Álvarez Gómez (publicado)
30 *Historia de la Iglesia.* II: *Media,* J. Sánchez Herrero (publicado)
31 *Historia de la Iglesia.* III: *Moderna,* J. García Oro (publicado)
27 *Historia de la Iglesia.* IV: *Contemporánea,* J. M.ª Laboa (publicado)

Derecho Canónico

32 I: *El Derecho del Pueblo de Dios,* AA.VV. (publicado)
33 II: *El Derecho de la misión de la Iglesia,* AA.VV. (publicado)

MORAL POLÍTICA

POR

RAFAEL M.ª SANZ DE DIEGO, SJ

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS
MADRID • 2012

Con licencia eclesiástica del Arzobispado de Madrid (6-IV-2011)

Don Ramón de la Cruz, 57. 28001 Madrid
Tel. 91 309 08 62
www.bac-editorial.com

Depósito legal: M. 4.521-2012
ISBN: 978-84-220-1565-9

Impresión: Sociedad Anónima de Fotocomposición, Talisio, 9, Madrid

Impreso en España. Printed in Spain

Diseño cubierta: BAC

ÍNDICE GENERAL

Págs.

Págs.

Págs.

Págs.

Págs.

Págs.

Págs.

PRESENTACIÓN

El término «Moral política» es relativamente moderno. En los tratados clásicos de Moral se abordaban estas cuestiones en dos momentos, que condicionaban ya su tratamiento:

— Estudiando los mandamientos, al llegar al 4.º, tras hablar de los deberes familiares se hablaba de los deberes con las autoridades y con la patria. Lo político era, primordialmente, sumisión a la autoridad civil, en paralelo a la sumisión debida por los hijos hacia los padres y los mayores.

— Se abordaban también estos asuntos en la parte dedicada a las virtudes, o al tratar de la justicia (relaciones del Estado con los ciudadanos, justicia distributiva, cumplimiento de las leyes y obligaciones de los ciudadanos con el Estado, justicia legal), o de la religión (la piedad para con la patria) o de la caridad: los deberes civiles son ejercicio de la caridad con los conciudadanos.

No hay que insistir en lo parcial de estos enfoques. El del presente libro, como el de otros autores modernos, es más positivo: se apoya en la Sagrada Escritura (capítulo I), en el pensamiento (capítulos II-VIII) y en la enseñanza magisterial de la Iglesia (capítulos IX-XI), siempre en diálogo con las realizaciones seculares.

Tras este recorrido histórico analizaremos en los capítulos XIII-XXII los principales problemas de la Moral política. Esta segunda parte parece diferente de la histórica por su aspecto externo: los capítulos son más breves y tienen menos notas, y la bibliografía es más reducida. Pero estos detalles tienen su explicación y no nos salimos del tema. Es más, lo completamos. Las diversas opiniones —de la Iglesia y de pensadores— que hasta ahora hemos ido viendo en su contexto histórico, son la base de las aplicaciones de estas enseñanzas, agrupadas en temas concretos. Lo que en estos capítulos se afirma se basa en los once primeros y, especialmente, en el magisterio político de la Iglesia. Una base relevante de lo que aquí se dice son los documentos de la doctrina social de la Iglesia [1]

[1] Cf. la relación de estos documentos en la página de «Siglas y abreviaturas». Aunque no es un documento de doctrina social haré uso también del *Catecismo de la Iglesia católica* (Asociación de Editores del Catecismo, Madrid 1992). Años más tarde (1997) los mismos editores publicaron *Elenco de correcciones para la traducción en lengua española del Catecismo de la Iglesia católica según la edición típica latina.* Entre los comentarios al catecismo destacan: J. RATZINGER - CH. SCHÖNBORN, *Introducción al Catecismo de la Iglesia católica* (Ciudad Nueva, Madrid 1994), y L. MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, *Diccionario del Catecismo de la Iglesia católica* (BAC, Madrid 1995).

referentes a temas políticos, tanto de la Iglesia universal como de la española [2].

La Moral política está a la orden del día. Constantemente salen en los medios de comunicación social conductas inapropiadas que son las que constituyen la noticia. En este libro no va a encontrar el lector respuestas o comentarios a estos problemas cotidianos. Pero sí aspiro a que encuentre base para poder adoptar una postura razonada ante ellos basada en la doctrina social de la Iglesia, la Sagrada Escritura o el amplio pensamiento eclesial y no eclesial sobre estas cuestiones.

En la primera etapa de redacción de este libro he recibido una ayuda muy importante de la Dra. M.ª Teresa Compte Grau, profesora —entonces— en la Universidad Pontificia Comillas y actualmente en la de Salamanca. En la última etapa me ha ayudado muy eficazmente la Dra. M.ª Dolores Peralta Ortiz, también de la Universidad Pontificia Comillas. Es de justicia consignarlo y agradecerlo.

Lo es también valorar la paciencia y amabilidad de la BAC, que ha sufrido con elegancia mi retraso, debido a que se cruzaron en mi camino otros compromisos. Pero todo llega.

Solo me queda agradecer a los lectores su interés y sugerencias para mejorar una obra necesariamente perfeccionable.

[2] Incluimos también documentos de la Conferencia Episcopal Española no solo por su cercanía geográfica, sino también por su solidez doctrinal. Cf. DEPARTAMENTO DE PENSAMIENTO SOCIAL CRISTIANO, *Una nueva voz para nuestra época (Populorum progressio 47)* (Universidad Pontificia Comillas, Madrid [3]2006), en su c.21 se presentan estos documentos en su contexto con una sucinta bibliografía de los principales. En general estudia esta aportación F. SEBASTIÁN, «Iglesia y democracia. La aportación de la Conferencia Episcopal»: *Vida Nueva* (25-1-1997, Pliego) 23-31. También en *XX Siglos* 39 (1999) 89-108.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

AA.VV., *Fe y política* (Fundación Santa María, Madrid 2002).

AA.VV., *El magisterio pontificio contemporáneo,* 2 vols. (BAC, Madrid [2]1996).

ALBURQUERQUE, E., *Ética social. 100 preguntas* (CCS, Madrid 1996).

BETTONI, D., *Cristianos y ciudadanos. Manual de iniciación sociopolítica* (Mensajero, Bilbao 2000).

BIOT, F., *Teología de las realidades políticas* (Sígueme, Salamanca 1974).

BREY BLANCO, J. L., *Cristianismo y política. Una reflexión cristiana sobre la realidad política* (San Pablo, Madrid 1998).

CALVEZ, J.-Y., *La enseñanza social de la Iglesia. La economía. El hombre. La sociedad* (Herder, Barcelona 1991).

CAMACHO, I., *Creyentes en la vida pública. Iniciación a la doctrina social de la Iglesia* (San Pablo, Madrid 1995).

— *Doctrina social de la Iglesia. Una aproximación histórica* (San Pablo, Madrid 1991).

CIPRIANI THORNE, J. L. (coord.), *Catecismo de doctrina social* (Palabra, Madrid 1990).

Concilio ecuménico Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones. Nueva ed. bilingüe (BAC, Madrid [3]2004).

CUADRÓN, A. A. (coord.), *Manual de doctrina social de la Iglesia* (BAC-Fundación Pablo VI, Madrid 1993).

Catecismo de la Iglesia Católica (Asociación de Editores del Catecismo, Madrid 1992).

CONFERENCIA EPISCOPAL ALEMANA, *Catecismo católico para adultos.* I: *La fe de la Iglesia.* II: *Vivir de la fe* (BAC, Madrid 1992-1998).

CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Documentos de la Conferencia Episcopal Española (1965-1983),* ed. J. Iribarren (BAC, Madrid 1984).

— *Documentos de la Conferencia Episcopal Española (1983-2000),* ed. J. C. García Domene, 3 vols. (BAC, Madrid 2003-2004).

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Documentos 1966-2007,* ed. E. Vadillo Romero (BAC, Madrid 2008).

CORRAL SALVADOR, C., *Teología política, Una perspectiva histórica y sistemática* (Tirant lo Blanch, Valencia 2011).

CURA ELENA, S. DEL (dir.), *Sociedad, democracia y libertad* (Caja de Ahorros, Burgos 1997).

DEPARTAMENTO DE PENSAMIENTO SOCIAL CRISTIANO, *Una nueva voz para nuestra época (Populorum progressio, 47)* (Universidad Pontificia Comillas, Madrid [3]2006).

FERNÁNDEZ, A., *Teología moral.* III: *Moral social, económica y política* (Aldecoa, Burgos 1993).

GARCÍA ESCUDERO, J. M.ª, *Los cristianos, la Iglesia y la política,* 2 vols. (Fundación Universitaria San Pablo-CEU, Madrid 1992).

GONZÁLEZ-CARVAJAL, L., *Los cristianos en un Estado laico* (PPC, Madrid 2008).

— *Fieles a la tierra. Curso breve de moral social* (Edice, Madrid 1995).

GUTIÉRREZ GARCÍA, J. L. (ed.), *Doctrina pontificia.* II: *Documentos políticos* (BAC, Madrid 1958).

— *Introducción a la doctrina social de la Iglesia* (Ariel, Barcelona 2001).

HÄRING, B., *La ley de Cristo. La teología moral expuesta a sacerdotes y seglares,* III (Herder, Barcelona [2]1973).

— *Libertad y fidelidad en Cristo. Teología moral para sacerdotes y seglares,* III (Herder, Barcelona 1983).

IBÁÑEZ LANGLOIS, J. M., *Doctrina social de la Iglesia* (Eunsa, Pamplona 1987).

LOIS, J., *Identidad cristiana y compromiso socio-político* (HOAC, Madrid 1990).

MARGALLO, F., *Compromiso político en el Vaticano II. Raíces humanas de la esperanza cristiana* (San Pablo, Madrid 2003).

PONTIFICIO CONSEJO «JUSTICIA Y PAZ», *Compendio de la doctrina social de la Iglesia* (BAC, Madrid 2009).

POZO ABEJÓN, G., *Manual de moral social cristiana* (Aldecoa, Burgos [2]1991).

PRIETO, V., *Las relaciones Iglesia-Estado, desde el derecho canónico* (Universidad Pontificia, Salamanca 2005).

RATZINGER, J., *Ser cristiano en la era neopagana* (Encuentro, Madrid 1995).

RICCARDI, A., *Le politiche della Chiesa* (San Paolo, Cinisello Balsamo 1997).

ROUCO VARELA, A. M.ª, *España y la Iglesia católica* (Planeta, Barcelona 2006).

— *Estado e Iglesia en la España del siglo XVI* (BAC, Madrid 2001).

— *Relaciones Iglesia-Estado en la España del siglo XXI* (Universidad Pontificia, Salamanca 1996).

SANTOS DÍEZ, J. L. - CORRAL SALVADOR, C. (eds.), *Acuerdos entre la Santa Sede y los Estados. Versión española de los textos* (BAC, Madrid 2006).

SANZ DE DIEGO, R. M.ª, *Pensamiento social cristiano.* I: *Las alternativas socialista, comunista, anarquista, burguesa y católica ante el problema social español* (Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1998).

— ÍD. - ESCUDERO, S., *Pensamiento social cristiano.* II: *Política y cultura* (Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1998).

SERRANO OCEJA (ed.), J. F., *Los católicos y la política: Encuentros del Cardenal Rouco Varela con políticos católicos* (San Pablo, Madrid 2004).

— *La Iglesia frente al terrorismo de ETA* (BAC, Madrid 2001).

SORGE, B., *La opción política del cristiano* (Madrid, BAC 1976).

URBÁN, A., *El origen divino del poder* (El Almendro, Córdoba 1989).

UTZ, A. F. - STREITHOFEN, H. B. (dirs.), *La concepción cristiana de la democracia pluralista* (Herder, Barcelona 1978).

SIGLAS Y ABREVIATURAS

1. Siglas

AA — CONCILIO VATICANO II, Decr. *Apostolicam actuositatem* (18-11-1965).
CA — JUAN PABLO II, Enc. *Centesimus annus* (1-5-1991).
CCE — *Catecismo de la Iglesia Católica* (Asociación de Editores del Catecismo, Madrid 1992).
CDSI — PONTIFICIO CONSEJO «JUSTICIA Y PAZ», *Compendio de la doctrina social de la Iglesia* (2004).
CEE — Conferencia Episcopal Española.
ChL — JUAN PABLO II, Exh. ap. *Christifideles laici* (30-12-1988).
CPE — CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, Instr. past. *La conciencia cristiana ante las próximas elecciones* (23-9-1982).
CPZ — CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, Instr. past. *Constructores de la paz* (20-2-1896).
CiV — BENEDICTO XVI, Enc. *Caritas in veritate* (29-6-2009).
CVP — CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, Instr. past. *Los católicos en la vida pública* (22-4-1986).
DCe — BENEDICTO XVI, Enc. *Deus caritas est* (25-1-2006).
DHEE — *Diccionario de historia eclesiástica de España,* 5 vols. (CSIC, Madrid 1972-1987).
DH — CONCILIO VATICANO II, Decl. *Dignitatis humanae* (7-12-1965).
DIM — PÍO XI, Enc. *Divini illius Magistri* (31-12-1929).
DSI — Doctrina social de la Iglesia.
DzH — H. DENZINGER - P. HÜNERMANN (eds.), *El Magisterio de la Iglesia* (Herder, Barcelona ^{3}2006).
DzS — H. DENZINGER - A. SCHÖNMETZER (eds.), *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (Herder, Barcelona-Friburgo 1963s).
EN — PABLO VI, Enc. *Evangelii nuntiandi* (8-12-1975).
GE — CONCILIO VATICANO II, Decl. *Gravisimum educationis* (26-10-1965).
GS — CONCILIO VATICANO II, Const. past. *Gaudium et spes* (7-12-1965).
HV — PABLO VI, Enc. *Humanae vitae* (25-7-1968).
ICP — CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, Instr. past. *La Iglesia y la comunidad política* (23-1-1973).
LCL — CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Instr. *Libertad cristiana y liberación* (22-3-1986).

LE JUAN PABLO II, Enc. *Laborem exercens* (14-9-1981).
MM JUAN XXIII, Enc. *Mater et Magistra* (15-5-1961).
MSD CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, Instr. past. *Moral y sociedad democrática* (14-2-1996).
NAe CONCILIO VATICANO II, Decl. *Nostra aetate* (28-10-1965).
NRC CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Nota sobre el referéndum constitucional* (28-9-1978).
OA PABLO VI, Carta ap. *Octogesima adveniens* (15-5-1971).
PO CONCILIO VATICANO II, Decr. *Presbyterorum Ordinis* (7-12-1965).
PP PABLO VI, Enc. *Populorum progressio* (26-3-1967).
PT JUAN XXIII, Enc. *Pacem in terris* (11-4-1963).
QA PÍO XI, Enc. *Quadragesimo anno* (15-5-1931).
RH JUAN PABLO II, Enc. *Redemptor hominis* (4-3-1979).
RN LEÓN XIII, Enc. *Rerum novarum* (15-5-1891).
SRS JUAN PABLO II, Enc. *Sollicitudo rei socialis* (30-12-1987).
SS BENEDICTO XVI, Enc. *Spe salvi* (30-11-2007).
TL Teología de la liberación.
UR CONCILIO VATICANO II, Decr. *Unitatis redintegratio* (21-11-1964).
VL CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, Instr. past. *La verdad os hará libres* (20-11-1990).
VMRC CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, Decl. *Los valores morales y religiosos ante la Constitución* (26-11-1977).
VMT CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, Decl. *Valoración moral del terrorismo, de sus causas y consecuencias* (22-11-2002).

2. **Abreviaturas**

arz. arzobispo.
bto. beato.
c. capítulo/os.
can. canónigo.
card. cardenal.
decl. declaración.
emp. emperador/emperatriz.
enc. encíclica.
gob. gobernador.
gral. general.
his. historiador.
instr. instrucción.
ob. obispo.

mons.	monseñor.
n.	número/os.
nun.	nuncio.
past.	pastoral.
patr.	patriarca.
prin.	príncipe.
ref.	reformador.
sac.	sacerdote.
viz.	vizconde.

MORAL POLÍTICA

CAPÍTULO I

APROXIMACIÓN BÍBLICA

BIBLIOGRAFÍA

ALONSO, J., «El compromiso político de Jesús»: *Biblia y Fe* 4 (1978) 175-183; ANTOLÍ, M., «La ética política según la Biblia», en R. ARNAU-GARCÍA - R. ORTUÑO SORIANO (eds.), *«Cum vobis et pro vobis». Homenaje... a Miguel Roca Cabanellas en sus bodas de plata episcopales* (Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia 1991) 409-428; BRIGHT, J., *La historia de Israel* (Desclée, Bilbao 1970); CASCIARO J. M.ª, *Jesús y la sociedad política* (Palabra, Madrid 1973); CASSIDY, R. J., *Jesús: política y sociedad. Estudio del evangelio de Lucas* (Biblia y Fe, Madrid 1998); COSTER, R., *Evangelio y política* (Cuadernos para el Diálogo, Madrid 1969); CULLMANN, O., *Jesús y los revolucionarios de su tiempo* (Studium, Madrid 1971); DUQUOC, C., *Jesús, hombre libre* (Sígueme, Salamanca 1990); FERNÁNDEZ, A., *Teología moral.* III: *Moral social, económica y política* (Aldecoa, Burgos 1993); FERRANDO, M. A., «La sumisión del cristiano al poder civil según Rom 13,1-7»: *Analecta Sacra Tarraconensia* 21 (1968-1969) 121-139; GNILKA, J., *Teología del Nuevo Testamento* (Trotta, Madrid 1998); GONZÁLEZ RUIZ, J. M.ª, *Apocalipsis de Juan* (Cristiandad, Madrid 1987); ÍD., «De la significación política de Jesús al compromiso de la comunidad cristiana»: *Concilium* 84 (1973) 28-39; GUEVARA, H., *Ambiente político del pueblo judío en tiempos de Jesús* (Cristiandad, Madrid 1985); JEREMIAS, J., *Interpretación de las parábolas* (Verbo Divino, Estella 2000); ÍD., *Jerusalén en tiempos de Jesús. Estudio económico y social del mundo del Nuevo Testamento* (Cristiandad, Madrid 2000); JOSSA, G., «Política», en P. ROSSANO - G. RAVASI - A. GIRLANDA, *Nuevo diccionario de teología bíblica* (San Pablo, Madrid ²2001) 1.500-1.520; KEE, H. C., *¿Qué podemos saber del Jesús histórico?* (El Almendro, Córdoba 1992); LEIPOLD, J. - GRUNDMANN, W., *El mundo del Nuevo Testamento* (Cristiandad, Madrid 1973); LÉON-DUFOUR, X., *Vocabulario de teología bíblica* (Herder, Barcelona 1965); MCKENZIE, J. L., *El poder y la sabiduría. Interpretación del Nuevo Testamento* (Sal Terrae, Santander 1967); MEIER, J. P., *Un judío marginal: nueva visión del Jesús histórico,* 5 v. (Verbo Divino, Estella 1998-2010); NARDONI, E., *Los que buscan la justicia. Un estudio de la justicia en el mundo bíblico* (Verbo Divino, Estella 1997); NOLAN, A., *¿Quién es este hombre? Jesús antes del cristianismo* (Sal Terrae, Santander, ²1981); PAUL, A., *El mundo judío en tiempos de Jesús. Historia política* (Cristiandad, Madrid 1982); PENNA, R., *Ambiente histórico-cultural de los orígenes del cristianismo* (Desclée, Bilbao 1994); PERROT, Ch., *Jesús y la historia* (Cristiandad, Madrid 1982); RICHES, J.-K., *El mundo de Jesús. El judaísmo del siglo I en crisis* (El Almendro, Córdoba 1996); RODRÍGUEZ MERINO, A., «Problemática en torno a Rom 13,1-7: el cristiano y la autoridad civil»: *Estudio Agustiniano* 15 (1960) 117-126; SCHÜRER E., *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús*

125 a.C-125 d.C, 2 vols. (Cristiandad, Madrid 1985); SCHUSSLER FIORENZA, E., *Apocalipsis. Visión de un mundo justo* (Verbo Divino, Estella 1997); SOGGIN, A., *Nueva historia de Israel* (Desclée, Bilbao 1997); STAEHLIN C., *Israel en la historia* (Apostolado de la Prensa, Madrid 1969); THEISSEN, G., *Estudios de sociología del cristianismo primitivo* (Sígueme, Salamanca 1985); ÍD., *El Nuevo Testamento. Historia, sociología y religión* (Sal Terrae, Santander 2003); ÍD., *La redacción de los evangelios y la política eclesial* (Verbo Divino, Estella 2002); URBAN, A., *El origen divino del poder. Estudio filológico e histórico de la interpretación de Jn 19,11a* (El Almendro, Córdoba 1989); VERMES, G., *La religión de Jesús el judío* (Anaya, Madrid 1995); WILCKENS, U., *La carta a los Romanos,* 2 vols. (Sígueme, Salamanca 1982-1992); WINTER, P., *El proceso a Jesús* (Muchnik, Barcelona 1983).

Nos aproximamos a la Biblia para encontrar en ella las bases de unos valores morales que rijan la convivencia política. Nos detendremos muy brevemente en la visión política del *Antiguo Testamento* para abordar después con alguna mayor detención *la postura política de Jesús,* tal como la transmiten los evangelios y *las reflexiones políticas de Pablo y de otros escritores neotestamentarios.*

I. LA VISIÓN POLÍTICA DEL ANTIGUO TESTAMENTO

La preocupación por lo que debe hacerse en el campo político es anterior al cristianismo. Platón (427-347) y Aristóteles (384-322), por citar algunos de los nombres más conocidos, se ocuparon de ello. Igualmente el Antiguo Testamento muestra interés por una determinada forma de concebir la convivencia humana y va adoptando posturas claras ante el poder, las leyes, las sanciones (sin excluir la pena de muerte), la licitud de la guerra y de la violencia, etc.

Puesto que este libro trata de Moral política desde una perspectiva católica, de los autores precristianos nos ocuparemos en la medida en que influyen en pensadores cristianos. Lo mismo haremos con el Antiguo Testamento, cuyas principales intuiciones influirán en los autores del Nuevo. Con todo, ayudará recordar sumariamente algunas de esas intuiciones veterotestamentarias.

— La primera consecuencia de la *Alianza* se formula en términos políticos: Yahvé hará de Abrahán «una nación grande», en la que serán benditas «todas las naciones de la tierra» (Gén 12,2), porque de él «surgirán naciones y pueblos» (Gén 17,6).

— Israel tiene su primera experiencia de Dios a través de una experiencia religiosa, pero también de tinte político: la liberación de la esclavitud de Egipto, concebida como la victoria de Yahvé sobre el faraón y los dioses egipcios (Éx 15,11).

— Tras la salida de Egipto, en el Sinaí, Israel percibe que ante Dios son «un reino de sacerdotes, una nación santa» (Éx 19,5-6).

— La legislación que da Moisés regula, de parte de Dios, la convivencia del pueblo. Se instaura así y continuará con los jueces y los reyes, una teocracia, que regula hasta los más mínimos detalles políticos: las fronteras y el reparto de la tierra prometida: Núm 33,50-34,15.

— Es bien conocida la oposición del último juez, Samuel, a la monarquía, por creer que disminuiría el poderío de Yahvé sobre su pueblo y también su conversión posterior a la fe monárquica, especialmente en la persona de David, ungido por Dios. A partir de este momento la historia de Israel se lee en clave religiosa: sus éxitos son fruto de la fidelidad a la Alianza y sus fracasos se deben a sus infidelidades.

— Como tras el destierro Israel vive casi siempre —con la excepción del período de los asmoneos— bajo dominio extranjero —y pagano— la pretensión de los judíos religiosos es recobrar la independencia. Por eso, una fuerte corriente concebía al Mesías como rey, que lograría la independencia de Israel.

En este contexto discurre la existencia humana de Jesús.

II. JESÚS Y LA POLÍTICA

Se ha escrito mucho sobre la situación política de Israel en tiempos de Jesús y acerca de las diferentes corrientes religiosas de su tiempo. Se pueden sintetizar los puntos en los que hay un acuerdo mayor en torno a estas afirmaciones, que recogen lo básico que nos han transmitido los evangelistas acerca de esto:

— Jesús utilizó una expresión veterotestamentaria —el reinado de Dios— que podía ser entendida en clave política, pero quitó base a cualquier interpretación de este tipo.

— Jesús se presentó como Mesías, pero tuvo especial interés en despojar a su afirmación de cualquier contenido político.

— Jesús renunció expresamente a ocupar el poder político, aunque de hecho fue ajusticiado por esto, desde el punto de vista romano, por instigación del Sanedrín, que le había condenado por blasfemo.

— Jesús se mantuvo independiente de todos los grupos judíos religioso-políticos de su tiempo, jugándose mucho con esta independencia: al quedarse solo nadie le defendió, a diferencia de Pablo, que se proclamó fariseo (Hch 23,6s).

— Jesús aceptó expresamente la autoridad romana en Israel.

— Jesús nunca recurrió al empleo de la violencia. Defendió, en cambio, con palabras y con su vida, la no violencia activa.

1. El Reinado de Dios, despolitizado

El centro de la predicación de Jesús fue, y así lo transmiten los evangelios sinópticos, el anuncio del inminente Reinado de Dios. No hay que entrar aquí en las raíces veterotestamentarias de esta expresión [1], indudablemente tomada del vocabulario político. Jesús habló del «Reino de los cielos», por la tendencia judía a no mencionar, por respeto, el nombre de Dios y a sustituirlo de varias maneras, entre las que la mención del cielo o los cielos era una de las más frecuentes. Pero lo concebía como la soberanía de Dios en este mundo. Explicó su sentido a través de numerosas parábolas [2]. La atención a algunas de ellas nos permite ver con claridad que el Reinado de Dios se realiza aquí, no en el más allá. En este mundo hay trigo y cizaña; en el cielo no. En este mundo se le puede decir que no, con pretextos, al rey que invita a las bodas de su hijo; en el cielo no. En este mundo podemos decidirnos ir a trabajar en la viña del Señor a las ocho, a las diez y hasta a la hora undécima; en el cielo esto no tiene sentido. El Reinado de Dios se realiza aquí. Y significa que Dios es el primero en la vida, por encima de cualquier otro valor. Es un genitivo epexegético o explicativo, que equivale a decir: «Dios, en cuanto que reina» [3]. Las Bienaventuranzas, el retrato de quien tiene a Dios por rey, son concreciones de lo que significa que Dios reine. Ninguna tiene contenido político.

Este mensaje, de índole tan espiritual —la soberanía de Dios— y a la vez tan terreno —se realiza en este mundo—, estaba plasmado en un término de indudable raíz política: reino. En Israel se entendía perfectamente. Pero fuera de Israel era posible que se malinterpretase, sobre todo en momentos en que el emperador pretendía ser adorado como dios: *Divus Augustus.* Esta es la razón por la que Juan en su evangelio sustituye el término [4] por su equivalente: el predominio del amor, ya que Dios es amor. Y Pablo, judío y ciudadano romano,

[1] R. Schnackenburg, *Reino y reinado de Dios: estudio bíblico-teológico* (Fax, Madrid 1967).

[2] J. Jeremias, *Las parábolas de Jesús* (Verbo Divino, Estella 1997); L. Cerfaux, *El mensaje de las parábolas* (Fax, Madrid 1969).

[3] J. R. Busto, *Cristología para empezar* (Sal Terrae, Santander ³1993) 46; Íd., «El mensaje de Jesús: forma y contenido»: *Reseña Bíblica* 28 (2000) 15-24.

[4] En el cuarto evangelio el término «Reino de Dios» solo aparece dos veces en la conversación nocturna con Nicodemo: Jn 3,3.5. Se debe un uso tan escaso también a que el interés de Jn se centra más en Jesús como Rey que en el Reino.

que evangeliza sobre todo fuera de Israel, utiliza el término con parsimonia por la misma razón: sus destinatarios judíos pueden entender el término, pero los paganos podrían entenderlo mal.

Jesús tuvo interés en privar a la expresión de todo contenido político. Lo aclara programáticamente en su respuesta a la tentación (tercera en Mt, segunda en Lc) de aceptar el poder sobre toda la tierra. Lo hizo de forma más clara al despojar a su mesianismo de toda connotación política.

2. Una forma de entender el mesianismo

Las distintas corrientes del judaísmo del siglo I coincidían en la espera de un Mesías. Cada una había proyectado en el Mesías sus deseos o su percepción de lo que necesitaba Israel. Quienes creían que el problema principal de Israel —con trascendencia religiosa— era el sometimiento a una autoridad extranjera y pagana concebían al Mesías como un rey que, ocupando el poder político y desplazando a los romanos, «sería el libertador de Israel». Así, entre otros, los discípulos de Emaús (Lc 24,21), Ana, la profetisa (Lc 2,38) y los Once el día de la ascensión (Hch 1,6). Otros, más espirituales, pensaban que el Mesías sería sacerdote y reformaría el culto, pues veían ahí la causa de los problemas de Israel.

Sin duda, los contemporáneos de Jesús se preguntaban si él era el Mesías (Jn 4,29; 7,40-43, etc.), le instaban a que lo aclarase (Jn 10,24) y la respuesta a esta pregunta dividía a los judíos (Jn 7,41-43) de tal manera que —aunque hoy se piensa que esta apostilla se refiere a los años siguientes a la asamblea de Yamnia— los dirigentes judíos decidieron excomulgar a quien defendiese que Jesús era el Mesías: Jn 9,22.34; 12,42; 16,2. En los sinópticos se expresa la identificación de Jesús con el Mesías bajo el apelativo de «Hijo de David», con que aclaman a Jesús algunos de los que aspiran a ser curados por él (Mt 9,27; 15,22, 20,30) o parte de la gente que lo recibió en Jerusalén el Domingo de Ramos. En este caso era evidente el significado político del grito: «Bendito el reinado que viene, el de nuestro padre David» (Mc 11,10).

Los discípulos lo creen decididamente: así, sus primeros seguidores según el cuarto evangelio (Jn 1,41.45.49) y, posiblemente, Marta (Jn 11,27). Con todo, la formulación más clara de la fe de los apóstoles es la confesión de Pedro en Cesarea. Él y los otros once creen que Jesús es más que un profeta del pasado (Juan Bautista, Elías, Jeremías...). Es único, el Mesías. Se trata de una fe firme, avalada con el hecho de que han dejado muchas cosas y le siguen. Pero

es una fe incompleta y parcial todavía: tendrán que aprender que el mesianismo de Jesús es distinto y Jesús comienza a explicárselo.

Jesús tuvo conciencia clara de su mesianismo y sin duda la tuvieron los evangelistas [5]. La actitud de Jesús ante esto es clara, aunque compleja y llena de matices. Se puede sintetizar en estas afirmaciones:

— Jesús nunca se proclamó Mesías hasta que se lo preguntó Caifás en el proceso del Jueves/Viernes Santo [6]. Antes es posible que Jesús se aplicase la expresión «Hijo del hombre», que puede tener un sentido mesiánico «de perfil bajo».

— Deja que le llamen «Hijo de David», título mesiánico inequívoco, de sabor primordialmente político, pero prohíbe a los endemoniados decir que él es el Mesías: Lc 4,41 y muchos otros pasajes.

— Admite la confesión de Pedro, pero prohíbe a los discípulos que digan que es el Mesías: Mt 16,20. Ligado a esta prohibición está el «secreto mesiánico», la prohibición de proclamar la curación que algunos han recibido de Jesús, que se suele interpretar más bien como un intento de «ganar tiempo», de evitar que le encasillen en una determinada imagen de Mesías (rey, sacerdote...).

Es llamativa la insistencia y la habilidad con las que Jesús «se desmarca» del sesgo político que inevitablemente tenía el título de Mesías en el ambiente en que vivió. Entre varios episodios de su vida resultan especialmente claros estos tres:

— Su predicación en la sinagoga de Nazaret. Lucas ha querido adelantar este episodio y colocarlo al principio de la vida pública de Jesús, aunque no oculta que él había realizado ya para entonces milagros en Cafarnaún (4,23), para expresar que en este momento Jesús declara cuál es su misión. Tras la lectura de Is 61,1-2 asegura que esa Escritura «se cumple hoy aquí» (4,21). El texto es mesiánico. Lucas lo modifica parcialmente [7], pero con fidelidad sustancial al texto de Isaías. Y en las concreciones de la tarea del Ungido predomina lo espiritual sobre lo político. Es cierto que habla de libertar cautivos y oprimidos, pero, al igual que los ciegos del versículo intercalado entre estas dos promesas de libertad, debe ser entendido en sentido real, aunque no literal. Lo más claro es que Jesús se separa de los ze-

[5] COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La conciencia que Jesús tenía de sí mismo y de su misión* (1985), en ÍD., *Documentos 1969-1996* (BAC, Madrid 2000) 377-391.

[6] La afirmación de Jesús a la samaritana (Jn 4,25-26) parece expresión de la fe de la Iglesia.

[7] La Buena Noticia se anuncia en Isaías a los que sufren (así L. ALONSO SCHÖKEL en *Nueva Biblia Española* y la *Biblia del Peregrino,* aunque en la *Biblia de Jerusalén* y en la de La Casa de la Biblia se traduce «a los pobres»). Además omite inexplicablemente, dada la perspectiva del evangelio de la misericordia: «para vendar los corazones desgarrados», y añade «para dar luz a los ciegos». ¿Modificó Jesús el texto en Nazaret? Más probable es que Lucas cite de memoria.

lotas al suprimir la frase final del versículo: «y el día de la revancha de nuestro Dios». Ellos encontraban en este texto una justificación para utilizar la violencia contra los opresores romanos. La reacción de los paisanos de Jesús fue indudablemente violenta, no solo al final del episodio, cuando le quieren despeñar, sino en los comentarios a sus palabras [8]. En cualquier caso, Buena Noticia, libertad, luz y gracia, las concreciones de su misión según Jesús, son aspectos no políticos de su mesianismo, tal como él lo concibe.

— Es explicable la decepción del Bautista, preso en Maqueronte, junto al Mar Muerto. Ve cómo se diluyen sus esperanzas porque Jesús no actúa implacablemente contra la corrupción ni contra el poder político, sino que se rodea de publicanos y prostitutas y ha elegido a personas poco relevantes para instaurar un reino político que desbanque a Roma. Jesús explica a sus enviados en qué consiste su mesianismo: Mt 11,2- 6 y Lc 7,18-23. Los signos mesiánicos a los que Jesús alude tampoco tienen nada político: son curaciones, no la instauración de un poder judío.

— El gesto más teñido de política de la vida de Jesús es su entrada en Jerusalén el domingo que llamamos «de Ramos». Se ha señalado ya el carácter de la alusión al reinado de David por parte de algunos de los que le aclaman. Jesús entra en la ciudad santa como un rey, aclamado y homenajeado, pero es un rey especial: montado en un asno, como el «rey pacífico», señalado por Zacarías 9,9. Y su primera visita es el Templo: lo que le interesa es restaurar la imagen de Dios, deformada por la teología judía, no la independencia de Israel.

Es claro que entre las pretensiones mesiánicas de Jesús no estaba ser rey y derrocar el poder pagano de Roma, aunque actuando así decepcionase no solo a los de Emaús, sino a todos los que esperaban que el «Señor Dios» le diera «el trono de David, su padre» y que reinase «sobre la casa de Jacob para siempre» y su reinado no tuviese fin: Lc 1,32-33.

3. Renuncia expresa al poder político

Se ha dicho ya que Jesús renunció en el desierto a la tentación de ocupar el poder político. No fue solo una acción simbólica. Tal como

[8] J. MATEOS, en su traducción de la *Nueva Biblia Española,* se separa de la traducción habitual de Lc 4,22. En lugar de reflejar admiración (positiva), subraya la extrañeza (negativa). En lugar del testimonio a favor entiende que lo dieron en contra. Los dos verbos «thaumazo» y «martyrein» admiten las dos traducciones. En este caso la expresión «¿No es este el hijo de José?» no es de admiración, sino de repulsa: ¿Quién es este, al que conocemos, para cambiar la Escritura? Solo así se explica el tono acre de la respuesta inmediata de Jesús y el intento final de despeñarle.

nos lo ha transmitido Juan —y han ocultado a medias los sinópticos [9]—, tras una multiplicación de los panes, los beneficiados por el milagro quisieron hacer rey a Jesús. Era una pretensión explicable a la luz del oráculo de Is 25,6-10: aquella abundancia de pan y pescado en el desierto les parecía que era el cumplimiento del banquete mesiánico. Si había llegado el Mesías, era lógico que, como rey, derrocase a los romanos. Independientemente de si hubiera sido posible —parece que no— Jesús se opuso con firmeza a esta pretensión, totalmente opuesta a su proyecto.

El cuarto evangelio desarrolla esta negativa de Jesús de forma más extensa, aprovechando el proceso civil contra Jesús. En el diálogo ante Pilato, Jesús dejará muy claro que su meta no es política. Y el procurador romano captará que Jesús no es un peligro para el césar. Aunque podemos recibir con cautela algunas expresiones que pretenden despejar toda inquietud por parte del Imperio romano ante el cristianismo naciente, empeño muy notorio especialmente en Lucas y Juan, es cierto que Pilato declara tres veces en Lc —es decir, repetidamente [10]— la inocencia de Jesús (23,4.14.22), y otras tantas en Jn: 18,18; 19,4.6. Ambos evangelistas subrayan que el procurador expresó oficialmente esta inocencia ante la acusación de tinte político que habían esgrimido los dirigentes judíos para remitirle al profeta de Nazaret. Si Jesús hubiese tenido la más mínima pretensión de derrocar al césar no podría ser considerado inocente por el representante del poder romano en Judea.

Con ocasión del interrogatorio al que Pilato somete a Jesús, Juan desarrolla con mayor amplitud que los sinópticos y desde una perspectiva diferente en qué consiste el proyecto de Jesús: el Reino de Dios. El Sanedrín ha condenado a Jesús por blasfemo, por declararse Dios. Pero no quieren cargar con la odiosidad y responsabilidad de su ejecución —valoran excesivamente el apoyo que podrían prestar a Jesús los galileos venidos a Jerusalén para Pascua, que de hecho fue nulo— y quieren evitar hacer de él un mártir religioso. Por eso pretenden y consiguen que Roma aparezca como la autoridad que

[9] Jn 6,15 lo expresa con claridad. En los lugares paralelos (numerosos, pues la multiplicación de los panes aparece seis veces en los evangelios) los sinópticos no lo dicen, pero en algunos casos narran reacciones de Jesús, que permiten suponerlo. Por ejemplo en Mt 14,22-23 y en Mc 6,45-46 se narran sucesivamente tres hechos: Jesús fuerza a los discípulos a subir a la barca, despide a la gente y se retira a orar. Si ha habido un movimiento popular para proclamar rey a Jesús, se explica que a los discípulos les atraiga la perspectiva, que Jesús no intente convencer a la muchedumbre (ahora veremos la lógica de la pretensión popular) sino que los despida y que él mismo se retire a orar, actitud no tan frecuente en Mateo y Marcos, para vencer a la tentación.

[10] Jesús fue tentado tres veces, anunció tres veces su muerte y resurrección, Pedro le negó tres veces y tres veces le declaró su cariño. Es una manera de expresar, de acuerdo con el valor simbólico de los números, una acción que se repite.

decide la muerte de Jesús [11]. Para ello tenían que encontrar una causa plausible para Pilato. Y lo hicieron en la doble acusación de que Jesús se negaba a pagar el impuesto a Roma y quería ser rey (Lc 23,2), a sabiendas de que ninguna de las dos era verdad.

El procurador romano comenzó interrogando a Jesús por lo que podía ser más grave: su pretensión de ser rey. Así consta en los cuatro relatos evangélicos [12]. Pero, mientras los sinópticos recogen este interrogatorio en muy escasos versículos, Juan lo desarrolla con más amplitud. A la pregunta de Pilato —«¿Eres tú el rey de los judíos?»— Jesús no responde sin más, sino que obliga al romano a precisar: «¿Dices esto por ti mismo o te lo han dicho otros de mí?» (18,34). No es una escapatoria, sino una precisión necesaria. Si la pregunta viniese de Pilato, su sentido sería evidente: para un romano, «rey» tenía un significado exclusivamente político. Cuando el procurador responde remitiéndose a la acusación de los dirigentes judíos, Jesús puede responder afirmativamente: soy rey, pero añade un matiz: «no del mundo este». Y lo aclara: no tengo un ejército. Pese a la aclaración, Pilato, perplejo, repite la pregunta: «Entonces, ¿tú eres rey?». Así proporciona a Jesús la oportunidad de desarrollar su pensamiento —este es a menudo el sentido de las preguntas que se dirigen a Jesús en los diálogos joanneos— añadiendo una referencia a Dios, la Verdad. Mi reinado no es de este mundo, es el reinado de Dios, viene a decirle.

De esta manera Juan pone en boca de Jesús una despolitización total de su proyecto. Con frecuencia, la afirmación jesuana, «mi reino no es de este mundo», se ha interpretado erróneamente como si a Jesús no le interesasen las cosas de este mundo. Ya quedó dicho más arriba que el reinado de Dios, para Jesús, se realiza en este mundo. Pero es de un estilo distinto, nada político. Jesús lo había expresado antes cuando había dicho que no había que buscar el Reinado de Dios aquí o allí, como si fuese un reino político, porque «está entre

[11] No entramos en la discusión sobre si los judíos podían decretar la pena de muerte, asunto discutido. Quienes piensan así, encuentran aquí una razón más para que el Sanedrín derive el proceso de Jesús hacia Pilato. Pero las dos razones apuntadas son suficientes para explicarlo.

[12] J. M. Martín Moreno, *Personajes del cuarto evangelio* (Desclée-Universidad Pontificia Comillas, Bilbao-Madrid 2002) 315-320, analiza el interrogatorio que Pilato hace a Jesús desde una perspectiva múltiple: literaria, histórica y teológica. El proceso a Jesús ha sido muy estudiado. Nos referimos a las publicaciones más recientes entre una gran abundancia de títulos: S. Legasse, *El proceso a Jesús,* 2 vols. (Desclée, Bilbao 1995-1996); L. Bove y otros, *El proceso contra Jesús* (Dykinson, Madrid 2002); C. A. Cano Tello, *La legalidad del proceso de Jesús* (Edicep, Valencia 2002); J. M. Ribas Alba, *El proceso a Jesús de Nazaret. Un estudio histórico-jurídico* (Comares, Granada 2004); F. Fernández Buján, *Y Jesús callaba. La renuncia al propio derecho* (Libroslibres, Madrid 2004).

vosotros» (Lc 17,21) [13]. Por eso se entiende que explique lo que es a través de varias parábolas «agrícolas» (semilla, mostaza, y también levadura...), que hacen ver que el Reinado de Dios no es una realidad política que se pueda instaurar de golpe y por la fuerza, sino una actitud que está ya entre nosotros y debe ir creciendo progresivamente. De ahí que no entrara en el horizonte de Jesús la conquista del poder político, aunque eso defraudase a algunos, y aunque otros lo hayan creído después basándose en que de hecho a Jesús le condenaron como rey de los judíos. Su muerte tuvo una causa religiosa —formalmente su declaración de que era Dios ante Caifás y, de fondo, la imagen de Dios que transmitió—, no política. En la práctica puede contribuir al malentendido el título de «Cristo Rey» atribuido a Jesús en algunos pasajes neotestamentarios [14], en la liturgia y en la piedad de algunos grupos, pese a que se aclara que su corona es de espinas, su corte dos ladrones y su trono la cruz. Para Jesús el único rey es Dios, protagonista de algunas parábolas, especialmente la del juicio de las naciones (Mt 25,31-46). Aunque en algunos sectores de la comunidad cristiana primitiva se habló ya del reinado de Cristo (más adelante volveremos sobre ello) en el vocabulario y en las intenciones de Jesús no tienen cabida pretensiones de poder político, aunque este estuviese tan ligado a las esperanzas mesiánicas que Jesús encarnó.

4. Independencia costosa de todos los grupos del judaísmo de su tiempo

Es sin duda anacrónico e inexacto hablar de grupos políticos (y más aún lo es hablar de partidos) en el Israel del siglo I. Pero existían diferentes maneras de entender la religiosidad, que tenían consecuencias políticas:

— Los *saduceos* aceptaban la dominación romana y se entendían con quienes ocupaban Israel. Los *herodianos* eran quizá una fracción de los saduceos o de los esenios [15], que aceptaban a Herodes en Galilea.

[13] Es igualmente admisible traducir por «dentro de vosotros», pues la preposición «èntòs» admite la doble traducción. La primera señala que el Reino es una realidad de este mundo. La segunda subraya que es una actitud interior de los seres humanos. En cualquier caso no es como el Reino de España o de Inglaterra.

[14] El juicio civil en Jn; 1 Cor 15,25; Mt 2,2 y 21,5; Jn 12,15; Ap 1,5 y 19,6; 1 Tim 1,17 y 6,15, etc.

[15] Así piensa C. DANIEL, como explica F. J. MARTÍNEZ en «Esenios y herodianos»: *Cuadernos de Evangelio* 10 (1974) 25-53, sobre todo a partir de la p.41. Se basa en que los esenios no aparecen ni indirectamente en el NT, a diferencia de los otros grupos judíos, de los que también habla Flavio Josefo. Él y Filón testifican la admiración de He-

— Los *fariseos* deseaban que Israel no estuviese sometido a paganos, pero no se oponían violentamente a Roma.

— Los *esenios* parece que expresaban su disgusto ante la ocupación romana, la aceptación saducea y la resignación farisea con una postura absentista: creaban su propia comunidad en el desierto. No intervenían en el día a día de la política, sino que se purificaban a la espera de que llegase el momento de intervenir.

— Los *zelotas* apostaban por la solución violenta: eliminación de los romanos. Quizá haya que asimilar este grupo al de los *sicarios*. Posiblemente los nombres de ambos grupos son posteriores a Jesús, aunque en su tiempo existían estas corrientes nacionalistas y violentas.

Son conocidos todos ellos y se pueden clasificar de muchas maneras. En realidad son formas diversas de vivir el sentimiento religioso, recortando algo al dominio de Dios; de hecho, se han dado en muchas religiones [16]. Sin entrar en esto ahora, podemos afirmar que Jesús se distanció drásticamente de todos. En realidad solo podía tener algunas conexiones con los *fariseos,* sin duda los más exigentes entre los grupos religiosos de Israel. El que tengan «mala prensa» en los evangelios se explica como reacción ante la exclusión de los cristianos de la sinagoga tras la asamblea de Yamnia, de la que fueron responsables los fariseos, el grupo que se adueñó ideológicamente del judaísmo tras la guerra judía del año 70. Pero no hay que olvidar que en Hch 26,5 se califica a los fariseos como «el partido más riguroso de nuestra religión». Y que el mismo Pablo, cuando presenta su «curriculum vitae», se enorgullece de ser «fariseo en cuanto al modo de entender la ley» (Flp 3,5).

Con los otros grupos difícilmente podía entroncar Jesús en su visión de lo religioso:

— Con los *saduceos,* pese a que ocupaban los cargos más importantes en el mundo religioso judío de su época, Jesús no podía entenderse. En el fondo eran materialistas. Su negativa a aceptar la resurrección, que defendían basándose en que era una creencia no tradi-

rodes por los esenios y que se sirvió de algunos de ellos en puestos políticos relevantes. Por otra parte, los dos episodios en que aparecen los herodianos en el evangelio (Mc 3,6 y 12,13, este último con paralelo en Mt 22,16) se entienden mejor si estos son esenios. H. STEGEMANN, *Los esenios, Qumrán, Juan Bautista y Jesús* (Trotta, Madrid 1986); especialmente en el c.7 se inclina a que los esenios vivían en toda Palestina, no solo en el desierto.

[16] El fariseísmo reducía el reinado de Dios a lo externo, visible y mensurable. Los saduceos prescindían de lo que no era material y excluían esto del dominio de Dios. Los esenios elegían el tiempo y el lugar donde querían construir el Reino de Dios. Los zelotas hacían una excepción al quinto precepto del decálogo al pensar en los romanos. De hecho actitudes muy semejantes se han dado y se dan en el cristianismo de todas las épocas.

cional en Israel, no disimulaba su materialismo. Lo religioso para ellos era un simple barniz, imprescindible en el pueblo de Dios.

— Aunque se ha pensado en algún momento que Jesús mantuvo contacto con los *esenios* de Qumrán suponiendo que este grupo estuviese bajo el liderazgo espiritual del Bautista, y aunque le unía a ellos su postura crítica frente al Templo y la teología de los fariseos, distanciaban a Jesús del movimiento esenio su inserción en el pueblo, su cercanía a los pecadores y la diferencia que se percibía entre él (que comía y bebía) y el Bautista, tan austero.

— Tampoco podía estar cerca de los *zelotas,* violentos contra Roma. Conscientes del «no matarás», hacían, como tantos otros grupos religiosos violentos a lo largo de la historia, una excepción con Roma. Puesto que la ocupación romana usurpaba el papel de Yahvé, el rey de Israel, era lícito utilizar la violencia contra ellos. Jesús, como veremos, utilizó la vía de la no violencia.

Pero ni siquiera con los fariseos podía estar de acuerdo. Cuando algunos de estos intentaron que Jesús se acercase a ellos —«¿Por qué tus discípulos no ayunan, como hacen los de los fariseos?» (Mc 2,18)— la respuesta de Jesús les hizo ver que no había venido a hacer buenos fariseos, sino algo distinto: el vino nuevo debía echarse en odres nuevos y el paño nuevo no podía remendar un vestido viejo. Jesús se separaba de los fariseos, pese a los lazos comunes que tenían a la hora de entender la religión en dos aspectos muy importantes:

— Frente a la separación que los fariseos propugnaban —fariseo significa precisamente «separado»—, Jesús buscaba a los pecadores y «comía con ellos». Es decir, no les reprochaba directamente su condición, sino que les hacía ver que Dios les quería, aunque permanecieran en pecado. Por eso, el primer conflicto de Jesús con la autoridad religiosa fue por hacer ver que Dios concedía el perdón fácilmente (Mc 2,1-11). Del mismo modo, Jesús no tuvo inconveniente en tratar con el centurión de Cafarnaún, pagano. Jesús invitaba a los suyos a insertarse en el mundo, a ser sal y levadura. El evangelista Juan lo dirá en abstracto: estar en el mundo sin ser del mundo (17,15).

— Frente a la observancia externa de la ley, que para los fariseos era la manera de distanciarse de los paganos y pecadores y hacer visible la religiosidad judía, Jesús insistía en que «esto hay que hacerlo», pero hay cosas más importantes (ver todo el c.23 de Mt), porque es del corazón del hombre de donde nacen el bien y el mal: Mt 7,16-20; 15,16-20.

Por todo esto, aun cuando Jesús estaba fundamentalmente de acuerdo con lo que enseñaban los fariseos —«haced lo que os dicen» (Mt 23,2)—, su actitud religiosa era muy distinta. Y esta actitud te-

nía repercusiones en la convivencia cotidiana y en asuntos que tenían que ver con la política.

Jesús se distanció de todas las corrientes religiosas del judaísmo de su tiempo. En la última semana de su vida discute con fariseos y herodianos (el tributo al césar), saduceos (la viuda de los siete maridos), autoridades religiosas (negativa a responder con qué autoridad ha expulsado a los mercaderes del Templo) y escribas en general: pregunta por qué David llama «Señor» al Mesías. No están presentes en Jerusalén ni esenios ni zelotas, pero también se ha distanciado de ellos.

Al separarse de todas las corrientes religiosas de Israel, Jesús se quedó solo y fue por eso totalmente vulnerable. No hay que imaginar qué hubiera ocurrido si hubiera sido fariseo. Cuando, años después, el mismo tribunal que juzgó a Jesús, el Sanedrín, quiera condenar a Pablo, este se defenderá haciendo ver que es fariseo. Inmediatamente estos hacen una piña en torno a él y así queda libre (Hch 23,6-10). Es evidente que la soledad de Jesús le dejó indefenso ante sus enemigos y que esto era perfectamente previsible. Si Jesús se arriesgó a ser independiente es porque su concepción del mesianismo se apartaba de todas las corrientes de su tiempo.

Confirma esta independencia de Jesús el hecho de que entre sus discípulos admite a un publicano, colaborador con Roma, y a Simón el Zelota, adversario de Roma él o sus ascendientes, porque el mote podía ser heredado. Todo eso sin necesidad de hacer zelotas a los hijos de Zebedeo y sicario a Judas, como se ha pretendido a veces.

5. **Jesús aceptó expresamente la autoridad romana en Israel**

Cuando Jesús vivía, Israel formaba parte del Imperio romano. Roma mantenía su imperio, muy extenso, con sabiduría de la que estaba justamente orgullosa (*«Tu regere imperio populos, romane, memento»* [17]), es decir, manteniendo el control de lo que consideraba importante (ejército, dinero) y dejando bastante libertad en otros aspectos. En Israel funcionaban normalmente el Templo (incluso con sus tributos y ofrendas en dinero o en especie), el Sanedrín, el Sumo Sacerdocio, las sinagogas... Aparentemente no chocaba con la vida religiosa del pueblo de Dios.

[17] Así hace hablar Virgilio a Anquises en *Eneida,* VI, 851. Otros, dice, serán mejores escultores, oradores o astrónomos. Lo propio de Roma es regir con imperio a los pueblos, imponer la paz (la *pax augusta*), perdonar a los que se someten y luchar contra los soberbios.

Con todo, está fuera de duda que la dependencia de una potencia extranjera y pagana era un problema religioso para muchos judíos que se hacían un razonamiento semejante a este: Dios es el rey de Israel. Es así que ahora Roma ocupa el lugar de Dios, luego es obligación de todo judío religioso vengar el honor de Dios acabando con el usurpador. Los zelotas eran especialmente sensibles a esta argumentación.

Hace años una corriente pretendió descubrir en la actuación y en la enseñanza de Jesús una cierta afinidad con el movimiento zelota. Apoyaban esta visión una lectura literal y sesgada del anuncio de Jesús («El Reinado de Dios está cerca») y de su condena con dos bandidos (¿zelotas?) por hacerse «Rey de los judíos». Más arriba se ha probado que Jesús despojó de contenido político a su mesianismo y a su anuncio de la llegada del Reinado de Dios y que el verdadero motivo de su condena fue religioso, no político.

Se ha aducido también a favor de la tesis de la afinidad de Jesús con el movimiento zelota, la distancia clara con que se sitúa ante la autoridad de entonces. Sin duda, es irónico con Herodes cuando le llama «zorro» (Lc 13,32) o cuando en la Pasión mantiene silencio ante él, a pesar de que un gesto de condescendencia con el etnarca podía salvarle la vida. Parece que se refiere también a Herodes cuando contrapone a Juan el Bautista con los que viven en palacios con lujo (Lc 7,25) y, quizá, también en la ironía con que se refiere a los que ejercen el poder y se hacen llamar «bienhechores» (Lc 22,25). Esta distancia crítica, indudable, no equivale a oposición política. Expresa que el ideal de Jesús está muy por encima de la consecución del poder político.

La dependencia política de Israel respecto a Roma motivó, años antes y después de Jesús, levantamientos armados (cf. Hch 5,36-37; 21,38), que finalizaron en la guerra que ganó Tito. Jesús nunca escogió este camino. En parte porque, como veremos inmediatamente, rechazó siempre el camino de la violencia. Pero, además, porque él no tuvo inconveniente en aceptar la dominación romana. Hemos aludido ya a su actitud cercana con el centurión de Cafarnaún, representante de las fuerzas de ocupación, valorado también por las autoridades religiosas judías [18]. Pero hay otros datos más significativos:

[18] Lc 7,5 pone en boca de los «ancianos» de Cafarnaún esta alabanza: «Ama a nuestro pueblo y ha sido él quien nos ha edificado la sinagoga». Jesús elogiará la fe del romano, mayor que la de muchos en Israel. Con todo, Jesús, tan libre ante las prescripciones menudas de la Ley, no entró en su casa. Lo mismo ocurrió con el funcionario de Cafarnaún del cuarto evangelio, quizá doblete del milagro anterior, y con la mujer sirofenicia. En todos estos casos, y solo en estos, Jesús cura «a distancia», sin entrar en la casa de esos paganos.

— Solo Lucas (13,1-5) transmite un episodio que ocurre en la subida a Jerusalén. Algunos le comentaron el final trágico de unos galileos. Se trataba posiblemente de zelotas que quisieron atentar contra la vida del procurador romano, que en Jerusalén se alojaba en la Torre Antonia, situada al lado del Templo. La guarnición romana los debió descubrir y los masacró en el atrio del Templo. De forma un tanto enfática, sus interlocutores le transmiten la noticia diciendo que Pilato ha mezclado la sangre de los galileos con la de los sacrificios que se ofrecían. Era una buena ocasión para denunciar la crueldad de las fuerzas de ocupación o vindicar la memoria de los patriotas religiosos. El comentario de Jesús se sale del marco político y se centra en la vertiente religiosa: la necesidad de dejar a Dios el juicio de las actitudes humanas.

— Es conocido el dilema engorroso que le plantean a Jesús sobre el tributo al césar. En términos modernos podemos decir que no se trata una consulta de moral fiscal, sino de una cuestión religiosa. Puesto que Roma usurpa la soberanía de Dios sobre Israel, ¿los buenos judíos no deben negarse a pagar el tributo? La respuesta de Jesús no es evasiva, como a veces se ha dicho. Acepta que hay que pagar («Dad al césar lo que es del césar») y se eleva, una vez más, al ámbito religioso: la imagen de Dios (el ser humano) devolvédsela a Dios. No se trata de separar campos y deslindar lo que pertenece al césar y lo que pertenece a Dios. A Dios le pertenece todo. Pero no tiene inconveniente en admitir la obligación de pagar impuestos a Roma, porque no se opone a su dominación en Israel. A la vez, por encima de la obediencia a la autoridad legítima, coloca la obediencia a Dios.

— Como se ha indicado ya, en el diálogo que mantiene con Pilato durante el proceso, el cuarto evangelista pone en boca de Jesús una declaración palmaria de la legalidad de la ocupación romana: la autoridad de Pilato viene «de lo alto», es decir, de Dios (Jn 19,11). Sin duda, hay que leer esta expresión en el marco del intento, ya mencionado, del cuarto evangelio de hacer ver que el cristianismo no es una amenaza para el Imperio romano. Pero, a la vez, refleja la aceptación por parte de Jesús de esa autoridad. Es llamativo que en los evangelios no se ponga en boca de Jesús (ni en comentarios directos de los evangelistas) una crítica contra las autoridades civiles y religiosas que condenaron tan injustamente al Señor.

Sin duda Jesús aceptó la autoridad vigente en su tierra. No se hacía ilusiones sobre su conducta: ya hemos visto su ironía ante Herodes. Tampoco esperaba una actuación más favorable con sus seguidores: anuncia con claridad que van a perseguir a los suyos (Mt 10,18 y par.). Y de ninguna manera se puede pensar que creyese que la autoridad romana lo era «por la gracia de Dios».

¿A qué se debió entonces que Jesús no se opusiese a la autoridad existente y la acatase, aunque mantuviese una distancia independiente respecto a ella? La respuesta está en la opción fundamental que Jesús tuvo en su vida. La expresó de muchas maneras con fórmulas estereotipadas. En los sinópticos utiliza la fórmula «Yo he venido»: para llamar a los pecadores (Mc 2,17 y par.), para buscar y salvar a los que están alejados (Lc 19,10), para entregar su vida en rescate por todos (Mc 10,45 y par.), para ser Buena Noticia, luz, libertad y gracia (Lc 4,18-21). En Juan lo expresa diciendo que ha venido para dar vida (3,16; 10,10) y para dar luz (12,46). En el mismo evangelio son famosas las autopresentaciones de Jesús: «Yo soy...». Tanto en las expresiones que indican para qué vino como en las formulaciones en que se presenta, el tono es siempre religioso, no tiene nada de político. Desde esta perspectiva se situó Jesús ante la autoridad civil en general y ante la ocupación romana en concreto. No era su objetivo independizar a Israel. Lo era, en cambio, proclamar la soberanía de Dios sobre todo.

6. Jesús nunca recurrió al empleo de la violencia. Defendió, en cambio, la no violencia activa

Quienes se han esforzado por subrayar la afinidad entre Jesús y los zelotas también han defendido que Jesús optó por la violencia, leyendo unilateralmente algunas expresiones suyas: la afirmación de que el Reino de Dios padece violencia y solo lo alcanzarán los violentos (traducción discutida de Mt 11,12) o el encargo a sus discípulos de que se procuren espadas, hecho en la Última Cena (Lc 22,36), metáfora que repite lo mismo que dijo cuando anunció que los enviaba como corderos entre lobos. Mientras Jesús vivía, los adversarios iban contra Él; al faltar Jesús, irán contra los discípulos. Es claro también que el anuncio paradójico de que no ha venido a traer paz sino espada (Mt 10,34) no retrata a Jesús como un guerrillero revolucionario.

Otros piensan que corrobora la misma idea la purificación del Templo que realiza Jesús al final de su ministerio, en la perspectiva de los Sinópticos o en su comienzo en la narración joannea. Un análisis de los textos permite deducir que el látigo aparece solo en Juan y ni siquiera en este relato Jesús lo utiliza contra nadie. La expulsión de los mercaderes del Templo no fue un acto de violencia, sino un gesto profético. El profeta, al hablar de parte de Dios, puede hacer cosas que el resto de los seres humanos no debe hacer.

Quien lea estos textos sin aislarlos de la totalidad de la enseñanza y de la vida de Jesús entenderá que él se opuso de forma radical a la

violencia. La «regla de oro» y el amor al prójimo no son compatibles con el empleo de la violencia. En las Bienaventuranzas presenta la felicidad de quienes trabajan por la paz. A la hora de concretar el mandamiento del amor no olvidó que en el mundo hay injusticias y violencias. Y, superando la ley del talión, invita a devolver bien por mal, a ser buenos con todos, como lo es el Padre del cielo (Mt 5,38-49).

No se trató solo de consejos dados a otros. Cuando llegó un momento en que solo la violencia podría salvar su vida, se negó terminantemente a ello. Envalentonado por haber entendido mal la recomendación de Jesús acerca de procurarse espadas, Pedro sacó la suya en Getsemaní. Jesús le hizo ver que no era ese el camino que él quería. De acuerdo con lo que, como recordaremos a su tiempo, ha enseñado la tradición de la Iglesia sobre el uso de la fuerza para defenderse, en aquel momento se daban las condiciones precisas (causa justa, último medio, proporcionalidad). Pese a ello, Jesús indicó que su camino era el de la no violencia activa.

Porque este es el camino cristiano básico. Está muy extendida la idea, falsa, de que ante las injusticias del mundo —las que uno mismo padece y las que padecen otros— la postura cristiana es la resignación y el aguante. Casi todos recuerdan las palabras de Jesús: «A quien te abofetea en la mejilla derecha, preséntale la otra» (Mt 5,39). Menos se acuerdan de cómo interpretó Jesús su consejo cuando él recibió bofetadas. En un caso —ante las burlas de los empleados del Sanedrín— calló. En otro, cuando en casa de Anás un criado le abofetea porque considera que la respuesta que le ha dado es poco respetuosa (Jn 18,22-23), Jesús ni calla ni ofrece la otra mejilla. Hace algo más fino: se opone a la violencia sin utilizar la violencia y a la injusticia sin practicar la injusticia: «Si he dicho mal, dime en qué; si bien, ¿por qué me pegas?» Como en tantos otros momentos, la postura de Jesús rompe los esquemas habituales. No crea más violencia y tampoco contribuye con su pasividad al mal del mundo. Una vez más, su perspectiva es divina y sobrehumana, pero no se desentiende de los problemas de este mundo.

7. Hacia una visión complexiva

Tras este análisis estamos en condiciones de plantearnos algunas preguntas: ¿Se puede encasillar a Jesús en una postura que permita «traducirla» a nuestras coordenadas de hoy? ¿Fue realista y aplicable la postura de Jesús ante cuestiones políticas o se trata, por distintos motivos, de una utopía inalcanzable e impracticable?

Desde siempre ha existido la tentación de reducir el mensaje de Jesús a ideales concretos. Pero esta pretensión se ha revelado siempre imposible. Como dice con razón R. Schnackenburg,

> «Es una grotesca incomprensión considerar a Jesús, por sus palabras contra los ricos, como un revolucionario social; por su exigencia de renuncia a legítimos derechos, como un nuevo ordenador social (Tolstoi); por su precepto del amor al prójimo, como un comunista; por la predicación del amor a los enemigos, como un pacifista en el sentido político de la palabra; por sus ataques contra los doctores de la ley, como un enemigo de la ciencia y de la cultura. Todos estos unilateralismos mundanos no pueden apelar a Jesús, ya que todos ellos desconocen el objetivo primordial de Jesús en estas manifestaciones. Este objetivo es de orden estrictamente moral y religioso. Jesús no se ha dejado comprometer en modo alguno en las "cuestiones mundanas"» [19].

La causa de esta imposibilidad de encasillar a Jesús en las coordenadas políticas posteriores tampoco nace de desprecio del mundo, de ausencia de esperanza en que pueda mejorar y ni siquiera de la creencia en un fin del mundo inminente. Jesús valoró las realidades temporales —tanto que se encarnó— y pensó que son susceptibles de mejora: por eso invita a los cristianos a ser levadura y los define como sal y luz. Sin duda las realidades temporales no son lo único ni lo más importante, pero merecen el esfuerzo de los seguidores de Jesús. Él los envió a anunciar el evangelio a todo el mundo y no pidió a Dios que los sacase de él sino que los preservase del mal que hay en él (Jn 17,15).

Tampoco debemos caer en la trampa de considerar a Jesús un idealista utópico, que aconseja lo imposible. Una lectura de las palabras y hechos de Jesús que no quiera ser reduccionista debe aceptar que, junto a expresiones que, aisladas del resto, pueden dar una imagen de idealismo —la bofetada en la otra mejilla, por ejemplo—, la enseñanza de Jesús es siempre realista. Habla de un rey que reflexiona antes de emprender una guerra (Lc 14,31-32), de reyes déspotas (Mt 20,25), supone que hay guerras (Mt 22,7; Lc 14,31) y que las habrá en el futuro (Mt 24,6). Habla para un mundo donde hay atropellos y violencia. Y para este mundo concreto presenta su ideal del amor universal, como el del Padre del cielo.

Con todo, es claro que Jesús no quiso, en el terreno de la Moral política, responder en concreto a todas las cuestiones que se podrían presentar después. Es la Iglesia quien ha debido deducir de las palabras y hechos de Jesús su postura ante la guerra, la objeción de con-

[19] R. Schnackenburg, *El testimonio moral del Nuevo Testamento* (Rialp, Madrid 1965) 91.

ciencia o la participación política. Jesús aceptó las estructuras políticas existentes sin divinizarlas ni satanizarlas. Le interesaban, pero subordinadas a lo que fue su objetivo en la vida: que Dios reine.

Esta es, creemos, la clave de la postura de Jesús ante los problemas políticos de su tiempo. Le interesa que Dios reine, que Él sea el primero y por eso su interés no cae directamente sobre las realidades políticas. Y a la vez está convencido de que hay que vivir estas realidades desde una perspectiva concreta: la soberanía de Dios. Porque esta afecta a todo el ser humano, nada —tampoco la política— se escapa de ella: «A Dios lo que es de Dios».

III. REFLEXIONES POLÍTICAS DE PABLO Y OTROS ESCRITORES NEOTESTAMENTARIOS

Con toda razón se dice que la Biblia (literalmente «libros») es una biblioteca: encierra en un volumen muchas teologías diversas. Esto es verdad también aplicado al Nuevo Testamento. Son distintas las circunstancias políticas en las que se escribe cada libro. Nos referimos, puesto que ya hemos tratado de los cuatro evangelios, a los Hechos de los Apóstoles, las cartas de Pablo —las indudablemente suyas y las que se le atribuyen aunque sin total fundamento—, las otras cartas católicas y el Apocalipsis. Por eso será necesario, al abordar cada aspecto, señalar las diferencias que se observan en el modo de acercarse a él.

Los temas en los que vamos a centrarnos no son todos, pero sí son los más importantes: Actitud ante el Estado y la autoridad y el Reino de Cristo.

1. **Actitud ante el Estado y la autoridad civil**

Todos los libros del Nuevo Testamento se dirigen a habitantes del Imperio romano. Por eso cuando hablan de lo que hoy llamamos Estado se refieren a él y cuando hablan de autoridades que no son religiosas están pensando en las del Imperio. Respecto a él hay sustancialmente dos posturas, que, sin ser inconciliables, muestran una variedad de matices en la actitud que se recomienda a los cristianos. Son la aceptación de la autoridad y la distancia hacia ella, aunque ambas posturas admiten muchos matices.

a) *La aceptación de la autoridad del Estado, con matices*

Esta actitud la defiende Pablo. Él es el personaje de quien, tanto a través de sus cartas como de los Hechos de los Apóstoles, poseemos más datos acerca de su relación fáctica con la autoridad civil. La abundancia de datos a veces constituye una dificultad, pues no todos son coincidentes. Pero es posible hacerse una idea de la postura que adoptó ante el Estado y la autoridad civil. Comenzaremos recordando estas relaciones como marco para encuadrar en ellas sus reflexiones teóricas.

Pablo tuvo muchas dificultades con las autoridades religiosas judías, que más de una vez, como hicieron con Jesús, llevaron el caso ante las autoridades romanas: así en Filipos (Hch 16,20-21), en Tesalónica (Hch 17,6-7), en Corinto (Hch 18,12-13), en Éfeso (Hch 18,21-40) y en Jerusalén (Hch 21,27s).

Si aceptamos los datos del libro de los Hechos, que presentan más de una dificultad para aceptarlos a la letra, las acusaciones fueron distintas en cada caso: en Filipos la causa es la liberación de una endemoniada, que supone el cese de unas ganancias para sus amos. Pero ante los magistrados romanos la acusación es más insidiosa: «Estos hombres están alborotando nuestra ciudad, son judíos y predican costumbres que nosotros, como romanos, no podemos aceptar ni practicar». Más grave es la acusación en Tesalónica: «Han perturbado el mundo entero [...], actúan contra los decretos del emperador y dicen que hay otro rey, Jesús». La acusación de Corinto, en cambio, es exclusivamente religiosa: predica contra la ley judía. En Éfeso es también de cariz religioso, pero se mezcla con motivos económicos y patrióticos: el culto a Artemisa. En Jerusalén la acusación es religiosa, aunque el centurión romano en un primer momento cree que se trata de un revolucionario egipcio (Hch 21,37-38).

En cualquier caso hay una constante: mientras los judíos son siempre hostiles a Pablo [20] —lo que no impide que él les manifieste un amor apasionado en Rom 9,1-5—, las autoridades romanas casi siempre son benévolas y justas con él:

— *Filipos* es una excepción, ya que, sin oír a los acusados, los magistrados romanos los desnudan, mandan apalearlos y los encarcelan. Salvados por una intervención sobrenatural, Pablo exige reparaciones —y las recibe— de la autoridad (Hch 16,22-23.37-39).

[20] Según Hch los judíos se oponen a Pablo en Damasco: 9,23; en Jerusalén al comienzo: 9,26; en Antioquía de Pisidia: 13,45; en Iconio: 14,5; en Listra: 14,19; en la misma Antioquía de Siria: 15,1.24; en Tesalónica: 17,5ss; en Berea: 17,13; en Corinto, 17,6ss; en Éfeso: 19,33; en el viaje a Siria: 20,3, y sobre todo en Jerusalén, al final: 21,11 y desde 21,15 en adelante. Pablo recuerda algunos de estos sucesos en 2 Cor 11,24-26 y en tono acre en 1 Tes 2,14-16.

— Mucho más benévolamente actúan las autoridades del Imperio en *Tesalónica,* pese a que la acusación es más grave: dejan a Pablo en libertad bajo fianza, que él aprovecha para huir a Berea.

— En *Corinto,* el procónsul Galión se desentiende de la acusación, porque es un asunto religioso entre judíos.

— En *Éfeso* las palabras oportunas del canciller de la ciudad calman a la multitud y encauzan el asunto hacia la sede judicial. Según Lucas, Pablo huye de nuevo, aunque hay motivos para creer que el asunto fue más complejo, que estuvo preso y fue audazmente liberado por Áquila y Prisca.

— En *Jerusalén,* por miedo al tumulto popular, el centurión romano encarcela a Pablo y está dispuesto a hacerlo azotar. Pablo adujo su condición de *civis romanus,* deteniendo así el castigo (Hch 22,23-29). También será un romano, el tribuno Claudio Lisias, quien salve a Pablo de las asechanzas de los judíos y lo envíe a Félix, el gobernador, que residía en Cesarea Marítima. Este no actuará en los años en que siga en Judea, aunque intentará sacar dinero a Pablo (Hch 24,26). Su sucesor, Porcio Festo, se mostró más favorable a los judíos, por lo que Pablo, valiéndose de su condición de *civis romanus,* apeló al césar.

Sin tener que aceptar todos los datos del libro de los Hechos, parece claro que a Pablo le acusaron en diferentes momentos de socavar la autoridad del césar. Y que la conducta de los magistrados romanos fue en general más justa que la que mostraron los judíos, de tal manera que Pablo terminó apelando al césar.

Si en líneas generales la actitud de Pablo, pese a ser judío de pura cepa, se acercó a la de un ciudadano del imperio [21], hay cierta coherencia entre esa actitud y su enseñanza en el texto, tan controvertido, de Rom 13,1-7, que hay quien piensa que se trata de una interpolación posterior, que no es obra de Pablo [22]. En estas líneas, Pablo profundiza teológicamente en la obligación de obedecer a las autoridades civiles, como Jesús dijo y practicó. En la misma línea de algunos pasajes del Antiguo Testamento (Sab 6,3), el apóstol fundamenta la obligación de obedecer a la autoridad en el hecho de que «toda autoridad viene de Dios». La mejor tradición cristiana, como veremos a

[21] Pablo valoraba la ciudadanía romana, como sabemos. Se apoya además en ella para algunas de sus enseñanzas: en Flp 3,20, oponiéndose a los judaizantes, reclama para los cristianos el título de «ciudadanos del cielo»: frente a *quienes solo piensan en cosas de la tierra, nosotros tenemos nuestra ciudadanía en los cielos.* Sobre esto, cf. C. Spicq, «Los cristianos viven como ciudadanos del cielo», en Íd., *Teología moral del Nuevo Testamento.* I (Eunsa, Navarra 1971) 421-437. En Ef 2,12.19, para expresar la nueva condición de los paganos, escribe que *antes estuvisteis sin la ciudadanía de Israel,* ahora, por obra de Cristo *ya no sois extranjeros ni advenedizos, sino conciudadanos dentro del pueblo de Dios.*

[22] S. Vidal, *Las cartas originales de Pablo* (Trotta, Madrid 1996) 470-471.

su tiempo, ha entendido esta afirmación como una formulación de la voluntad de Dios que ha hecho al ser humano necesitado de vivir en sociedad, en la que, por razones de orden práctico, es preciso que exista una autoridad. Sin entrar por ahora en esta interpretación del texto, se deduce que:

— Pablo no sataniza al Estado ni se opone a él por principio. Más bien la presunción inicial es a favor de él.

— No hay ninguna alusión a que esa autoridad a la que se encarece la obediencia es la que persigue a la Iglesia. En este texto y en los semejantes de los que nos ocuparemos ahora no hay alusión a este hecho, tan importante para la pervivencia de la Iglesia, a diferencia de otros textos en los que está claramente aludido.

— La obligación de obedecer normalmente a la autoridad es «de conciencia», «no solo por temor al castigo».

— Esta obligación supone no solo el cumplimiento externo de lo mandado (impuestos, por ejemplo), sino también una actitud interna de respeto y honor a la autoridad, en la línea de Prov 24,21.

— El mismo principio aducido exige que haya una excepción cuando la autoridad se aparta del querer de Dios.

Una enseñanza semejante se encuentra en 1 Pe 2,13-17. Aunque no sea de Pedro este escrito, testifica que se trata de una idea que tenía una cierta acogida entre los dirigentes eclesiales del cristianismo primitivo. El texto petrino aclara aún más sobre un motivo adicional, no el más importante, pero real: tras exhortar a la obediencia «en atención al Señor», añade otros motivos coyunturales: tapar la boca a los ignorantes e insensatos y no utilizar la libertad para el mal sino para el bien. No es difícil ver, tras estas consideraciones genéricas, el empeño en evitar que se tomase a los cristianos como una secta anárquica y libertina. Ya que sabemos que se oponían al culto al emperador, era preciso que se entendiese que esta negativa no nacía de una postura ácrata y antiestatista.

En las cartas pastorales aparecen también exhortaciones a la obediencia a la autoridad del Estado. Así en la carta a Tito, 3,1, que repite lo ya conocido. Más expresivo es el texto de la primera carta a Timoteo (2,2), donde concreta la oración pública que deben hacer los cristianos «por los reyes y por todos los que tienen autoridad». No se separa este consejo de la actitud distante que Jesús mantuvo ante quienes ostentaban el poder. Al contrario, pese a la apariencia, se mueve en la misma línea. Porque cuando el emperador reclama para sí la condición divina *(Divus Augustus),* los cristianos no podían ceder en esto. Ya veremos que es una de las acusaciones que les hacen los paganos. Pero la recomendación a Timoteo expresa muy bien la postura cristiana: se reza «por» los reyes, no «a» los reyes. Es decir, se mantiene la negativa a adorarles, sin colocarse por ello en una

oposición sistemática. Se muestra de nuevo el cuidado en mantener la fe y a la vez en defender una imagen del cristiano que no tiene que ser un mal ciudadano. En el fondo actúan como en el Antiguo Testamento hicieron personajes representativos: Moisés ruega por el faraón (Éx 8,4-9.24-27; 10,17-19). Y Jeremías por Babilonia (Jer 29,7).

También se opuso a las autoridades cuando le parecía que obraban en contra de lo que Dios quería. Es a Pedro a quien se atribuye la frase: «Hay que obedecer a Dios antes que a los hombres» (Hch 5,29), que tiene un paralelo en 4,19. En ambos casos la negativa a obedecer se dirige a la autoridad religiosa judía, ante la cual Pablo fue también rebelde (Hch 23,2-5) cuando creyó que esta se oponía a la voluntad de Dios, aunque eso le costase recibir de los judíos cinco veces los «cuarenta azotes menos uno» (2 Cor 11,24). Pablo se enfrentó personalmente a la autoridad civil siempre que estimó que no respetaban sus derechos —ya hemos recordado sus protestas en Filipos y Jerusalén (Hch 16,37-39; 22,25-29)—.

Dentro de la actitud ante el Estado y la autoridad civil se puede prestar atención a un matiz interesante: la postura ante la ley. No nos referimos ahora a la ley judía, que inspiró muchas reflexiones a Pablo en sus cartas a los Gálatas y a los Romanos, sino a la ley civil y a la autoridad civil. En dos textos tan favorables al Estado como los ya citados, Rom 13,1-7 y 1 Pe 2,13-17, es muy reticente y reduccionista la visión que se tiene de la ley y de los encargados de hacerla cumplir. Están para castigar a los malhechores y premiar a los que actúan bien, para infundir temor al que obra mal. Es también peyorativa la visión de quienes administran justicia en 1 Cor 6,1-8. Pero es claro que el acento no se pone en la crítica a los jueces, sino a los cristianos que llevan sus asuntos a tribunales paganos en lugar de solventarlos dentro de la comunidad. Con todo, en 1 Tim 2,24 se ofrece una visión más exacta: de las autoridades depende que podamos gozar de una vida tranquila y sosegada, plenamente religiosa y digna.

b) *Una postura crítica, también con matices*

No acaba aquí la postura, variada, del Nuevo Testamento ante la autoridad del Estado. Hay sin duda alusiones a los dos problemas que enfrentaron al Imperio romano con la Iglesia naciente: el culto al emperador y las persecuciones. El primero fue una de las causas de las segundas.

No parece que Pablo tuviera problemas con la adoración al césar. Quizá la única alusión a esto en sus cartas esté en 2 Cor 6,14-18,

donde se muestra tajante en separarse de incrédulos e idólatras [23]. Es una alusión oscura e inconcreta. Pero es claro que el apóstol se habría opuesto con fuerza y decisión a adorar al emperador.

En la segunda carta a los Tesalonicenses (2,3-12) se alude quizá al culto al emperador: «El enemigo que se eleva por encima de todo lo que es divino o recibe culto, hasta llegar a sentarse en el santuario de Dios, haciéndose pasar a sí mismo por Dios». En contra de esta interpretación está la opinión de algunos Santos Padres que identifican al poder que «por ahora lo retiene» con el Imperio romano, pero no es una explicación admitida por muchos [24]. Al tratarse de un texto apocalíptico no hay que esperar encontrar el él mucha concreción. Con todo, comparando este texto con otros del Nuevo Testamento, se pueden intuir algunas consecuencias:

— Esta apostasía e idolatría se une a la que se dio en Israel en tiempo de Antíoco IV Epífanes (175-164 a.C.) y se narra en 1 Mac 2,15. Se alude a ello en Mt 24,12.15 y par.

— El «Hombre impío» se identifica con «el Anticristo» en las cartas de Jn: 1 Jn 2,18.22; 4,3; 2 Jn 7. A lo largo de la historia se le han dado muchas identificaciones. 2 Tes concreta algo sus características pero no lo identifica ni da pistas como Ap 13, que apunta a Nerón y al Imperio romano. Da la impresión de que el autor de la carta y sus destinatarios saben de quién se trata —les habló de ello cuando estuvo en Tesalónica (2 Tes 2,5)— y por eso no da más datos. Con todo, es también propio de la literatura apocalíptica prodigar alusiones oscuras.

— Se le atribuye lo que hizo Antíoco en Dan 11,36-37. O la divinización de los reyes de Tiro y Babilonia en Ez 28,2.6.9 y en Is 14,13-14. Puede referirse también al momento en que, en tiempo de Calígula, se entronizó su retrato en el Templo de Jerusalén: se alude a ello en Mc 13,14 y par.

— Dentro de la ambigüedad consustancial al género apocalíptico, parece que es más claro el Apocalipsis, cuando habla del «Dragón» (c.12), de «la Bestia» que emerge del mar, antítesis del Cordero, y de «la otra Bestia», que procede de la tierra (c.13), o de «la gran prostituta» de «Babilonia» (c.17-18). Se ha querido identificar el número (666) con Nerón o con la divinización del emperador.

Con alguna mayor claridad se alude a la persecución y al martirio en el mismo Apocalipsis. En realidad la persecución fue el motivo principal para escribir este libro de consuelo. Jesús es el primer mártir (testigo): 1,5; 3,14. Es el Cordero degollado que vive y ha sido

[23] Las alusiones a la idolatría en 1 Cor se refieren a las carnes sacrificadas a los ídolos.

[24] J. M. Meinertz, *Teología del Nuevo Testamento* (Fax, Madrid 1966) 500-501, pasa revista a algunas de estas explicaciones.

exaltado. A los cristianos se les anima para soportar el martirio y los sufrimientos que aguardan (2,10) y se celebra su triunfo: 7,14; 12,11; 13,15; 14,4.13; 17,6; 18,24; 19,2; 20,4. Los que han perdido su vida en la persecución son los vencedores: 15,2; 21,7. Si leemos los evangelios desde la realidad de lo sucedido, los anuncios de persecuciones por parte de Jesús tienen una veracidad muy grande.

Con todo, las persecuciones no hicieron ponerse en contra del Imperio a los escritores del Nuevo Testamento. Exaltaron a sus héroes y mantuvieron la esperanza de que la Iglesia no iba a sucumbir, sin ceder a deseos de venganza. La aparente queja de los primeros mártires en Ap 6,10 no marca el tono de la respuesta de Dios, que lo que promete es un cielo nuevo y una tierra nueva, una nueva Jerusalén que baja del cielo (c.21), que provoca el deseo de la Iglesia: «Ven, Señor Jesús», no la destrucción del Imperio romano.

Es cierto que se puede leer Ap 13,7 como una antítesis de Rom 13,1-7. Si en el texto paulino el poder viene de Dios, en el joanneo viene de la Bestia. No se pueden equiparar dos textos de género literario tan distinto. Se puede intuir que en la Iglesia primitiva hubo más de una sensibilidad frente al Estado Imperial. Pero todas estaban de acuerdo en pensar que el Estado que aspira a ocupar el lugar de Dios se convierte en instrumento del mal y no perdurará [25].

Es también clara la actitud que, al igual que en los evangelios, aconsejan a los cristianos los demás escritores del Nuevo Testamento ante las persecuciones. Nunca se propone la venganza ni la violencia como el camino cristiano. Se mantienen en la misma actitud de no violencia que aparece en las palabras y hechos de Jesús en los evangelios.

2. El Reino de Cristo

Al hablar de la misión de Jesús señalamos, de acuerdo con la tradición sinóptica, que él dedicó todos sus afanes a anunciar la cercanía del Reinado de Dios y que puso particular empeño en despojar de contenido político tanto a este anuncio como a su mesianismo. Con todo, es innegable que quisieron hacerle rey (Jn 6,15) y que la causa oficial de su muerte, expresada en el cartel que coronaba la cruz, fue la acusación de que pretendió ser «rey de los judíos», curiosamente el título que le dieron los Magos de Oriente, que despertó la zozobra de Herodes el Grande (Mt 2,2-3).

Queda claro que para Jesús el único Señor y Rey es Dios. A su vez los evangelistas no dudan al poner en boca de Jesús expre-

[25] R. SCHNACKENBURG, *El testimonio moral del Nuevo Testamento*, o.c., 199.

siones que identifican el Reinado de Dios con su propia persona (Lc 18,28-29), lo que demuestra que seguir a Jesús y dejar personas y cosas por el Reino de Dios es algo equivalente. En Mc 10,28-29 se identifican el seguimiento a Jesús y la renuncia «por mí y por el evangelio». En el pasaje paralelo de Mt 19,28 Jesús da un paso más: promete a los Doce que «cuando todo se haga nuevo y el Hijo del hombre se siente en su trono de gloria, os sentaréis también en doce tronos para juzgar a las doce tribus de Israel». Es decir, Jesús se ve a sí mismo como dueño del Reino de Dios con poder para juzgar y señalar jueces.

Lo mismo ocurre en pasajes que se refieren al fin del mundo: así en la explicación de la parábola de la cizaña se dice que, cuando llegue el final, «el Hijo del Hombre enviará a sus ángeles, que recogerán de su reino» a todos los malvados. La misma imagen del Hijo del Hombre como rey al final del tiempo aparece en Lc 22,29-30 y en las tres versiones sinópticas del sermón escatológico: Mt 24,30-31; Mc 13,26-27; Lc 21,27. Y una expresión semejante puesta en boca de Jesús fue la que provocó su condena por el Sanedrín como blasfemo: Mt 26,64-65; Mc 14, 62-64; Lc 22,69-71.

El evangelio de Lucas nos ha transmitido que, estando Jesús en la cruz, el buen ladrón le reconoce como rey: «Acuérdate de mí cuando vengas como rey». Y el mismo Jesús lo acepta al decidir sobre el más allá: «Hoy estarás conmigo en el paraíso».

La primera comunidad cristiana creyó que la resurrección de Jesús suponía su entronización como rey. Hablan de él como aquel a quien Dios ha exaltado y constituido Señor (Hch 2,30-35; Flp 2,9-11). Así se presenta Jesús en el Apocalipsis: como «rey de reyes y señor de los señores» (1,5; 3,21; 17,14; 19,16) y como el Cordero degollado digno de recibir el poder y la fuerza (5,12-14).

Pablo coincide con esta visión: tras la resurrección de Jesús comienza su reinado, que acabará cuando entregue todo el universo al que se lo entregó, a Dios (1 Cor 15,25-28). Este reinado de Cristo equivale a su victoria sobre el mal (Ap 19,11-21) y durará mil años (Ap 20,1-3), lectura que ha fundamentado buena parte de los milenarismos, a base de olvidar que Ap 11,15 no pone fin a este reinado. En cualquier caso, el triunfo de Jesús será también el de los suyos, ya que él les hará compartir su gloria (Ap 3,21) y hará de ellos «un reino de sacerdotes para su Dios y Padre» (Ap 1,6; 5,10 y, también, 1 Pe 2,9, alusiones todas a la promesa hecha a Israel en Éx 19,6).

Detrás de esta expresión —«Reinado de Cristo»— no hay más que un intento de identificar a Jesús con Dios por parte de las primeras comunidades cristianas. Lo confirma Ef 5,5: aquí aparecen identificados «el Reino de Cristo y de Dios». Una vez más se percibe con claridad que para los primeros cristianos las realidades de la Encar-

nación y la Resurrección de Jesús basaban una fe firme en que la apuesta de Dios por la humanidad requería por parte de los seres humanos un esfuerzo por mejorar este mundo. Y que ese esfuerzo —así termina Pablo sus reflexiones en 1 Cor 15— no es inútil. Es posible el Reino de Dios en este mundo. Es posible que el Bien venza al Mal. Y esta es la tarea de los cristianos, que tiene también una vertiente comunitaria, política.

IV. SÍNTESIS DE LA APORTACIÓN BÍBLICA A LA MORAL POLÍTICA

Oscar Cullmann [26] ha sintetizado en dos afirmaciones la actitud de Jesús frente al Estado en general y al Imperio romano en particular. En nuestra opinión se pueden extender ambas a la actitud variada de la primera comunidad cristiana tal como la refleja el Nuevo Testamento.

Por un lado, el Estado debe aceptarse como una realidad en la que el cristiano debe moverse. No es Dios y por eso nunca puede absolutizarse, pero es una realidad humana, necesaria y útil, de la que la fe no nos permite desentendernos.

Por otro lado, Jesús y los cristianos ponemos por encima de todo valor la soberanía de Dios. Pero no pretendemos crear un Estado teocrático, que era el ideal de los zelotas y fue, en algunos momentos, el ideal de Israel [27]. Aun sin formularlo en términos de «autonomía de las realidades temporales», el Nuevo Testamento cree en ella. O mejor dicho, la formulación del Vaticano II hunde sus raíces en el Nuevo Testamento.

Esta convicción nace de una consideración justa de la soberanía de Dios. La pretensión zelota de instaurar por la fuerza un Estado teocrático desemboca en un totalitarismo humano peligroso. La postura de Jesús y de sus seguidores debe separarse de los zelotas y también del colaboracionismo saduceo, de la resignación farisea y del absentismo esenio, que esperaba su oportunidad. En cuanto a las conductas individuales es claro que la primacía que Jesús concedió al amor y al servicio excluyen todo uso de la política para bien exclusivo propio, tanto para los políticos de profesión como para los votantes (como concretaremos en el último capítulo).

[26] *El Estado en el Nuevo Testamento* (Taurus, Madrid 1988) 65-69.

[27] E. PETERSON (*El monoteísmo como problema político* [Trotta, Madrid 1999]) se opone a la «teología del Reino», que pretendía unir el III Reich con el Sacro Imperio romano-germánico, como apunta en el prólogo G. Uríbarri (p.30-32). El título alemán incluye también algo que no aparece en el título castellano: *Christus als Imperator* (= Cristo como emperador).

La actitud de Jesús, precisamente por su apuesta radical por la primacía de Dios, no fue compatible con ninguna otra visión de las existentes en su tiempo. En los capítulos siguientes intentaremos ver cómo los seguidores de Jesús han intentado, a lo largo de los siglos, plasmar una intuición tan nueva —tan divina y tan humana como quien la formuló— en las distintas situaciones que les ha tocado vivir. Los problemas se harán más complejos y los cristianos tendrán que vivir en diálogo y confrontación con otras formas de pensar y con otros poderes. En cualquier caso, este es el punto de partida de la concepción cristiana de la política.

CAPÍTULO II

RELACIONES DE LA IGLESIA CON EL IMPERIO ROMANO

BIBLIOGRAFÍA

AA.VV., *Dos mil años de cristianismo,* I (Sedmay, Madrid 1979); ÁLVAREZ GÓMEZ, J., *Historia de la Iglesia.* I: *Edad Antigua* (BAC, Madrid 2001); BENEYTO, J., *Historia de las doctrinas políticas* (Aguilar, Ávila 1964); BROX, N., *Historia de la Iglesia primitiva* (Planeta-De Agostini, Barcelona 1996); COMBY, J., *Para leer la historia de la Iglesia,* I (Verbo Divino, Estella 1998) 23-52, 73-82; DANIÉLOU, J. - MARROU, H. L., *Nueva historia de la Iglesia.* I: *Desde los orígenes a San Gregorio Magno* (Cristiandad, Madrid 1964); EUSEBIO DE CESAREA, *Historia eclesiástica,* ed. por A. Velasco, en 1 vol. (BAC, Madrid [3]2008); FERNÁNDEZ UBIÑA, J., «Constantino y el triunfo del cristianismo en el Imperio romano», en M. SOTOMAYOR - J. FERNÁNDEZ UBIÑA (coords.), *Historia del cristianismo,* o.c. I, 329-397; GARCÍA-VILLOSLADA, R. - LLORCA, B. - LABOA, J. M.ª, *Historia de la Iglesia católica.* I: *Edad Antigua* (BAC, Madrid [7]2009); GÓMEZ PÉREZ, R., *La ley eterna en la historia. Sociedad y derecho según san Agustín* (Eunsa, Pamplona 1972); HIPPEL, E. VON, *Historia de la filosofía política* (Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1962); JEDIN, H. (dir.), *Manual de historia de la Iglesia.* I (Herder, Barcelona 1966); KIRCH, C., *Enchiridion Fontium Historiae Ecclesiasticae Antiquae* (Herder, Barcelona [7]1956); LORTZ, J., *Historia de la Iglesia en la perspectiva de la historia del pensamiento.* I: *Antigüedad y Edad Media* (Cristiandad, Madrid 1982); ORLANDIS, J., *Historia de la Iglesia.* I: *La Iglesia Antigua y Medieval* (Palabra, Madrid 1998); PRIETO, F., *Manual de historia de las teorías políticas* (Unión Editorial, Madrid 1996); RAHNER, H., *Libertad de la Iglesia en Occidente. Documentos sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado en los primeros tiempos del cristianismo* (Desclée, Buenos Aires 1949); RUIZ BUENO, D., (ed.,) *Padres apostólicos y apologistas griegos (s. II),* en 1 vol. (BAC, Madrid [2]2009); SABINE, G., *Historia de la teoría política* (FCE, México 1986); SÁENZ DÍEZ, J. I. - MARTÍNEZ RODA, F. - GARCÍA FRAILE, J. A., *Síntesis de historia del pensamiento político* (Actas, Madrid 1994); SOTOMAYOR, M. - FERNÁNDEZ UBIÑA, J. (coords.), *Historia del cristianismo.* I: *El mundo antiguo* (Trotta, Madrid 2003); TEJA, R., «El cristianismo y el Imperio romano», en M. SOTOMAYOR - J. FERNÁNDEZ UBIÑA (coords.), *Historia del cristianismo,* o.c. I, 293-327; TOUCHARD, J., *Historia de las ideas políticas* (Tecnos, Madrid 1969); TRUYOL Y SERRA, A., *Historia de la filosofía del derecho y del Estado,* I-II (Alianza Universidad, Madrid [7]1982).

«Relaciones», en plural. Veíamos ya, en el capítulo anterior, que no tienen la misma postura ante el Imperio romano la carta de san

Pablo a los romanos y el Apocalipsis. Lo mismo ocurre en los cuatro primeros siglos de la Iglesia. Melitón, obispo de Sardes (Asia Menor) en el siglo II, escribía al emperador Marco Aurelio (121-180) que el cristianismo es una filosofía, una sabiduría sobre la vida y le expresaba su convicción: hay una coincidencia providencial entre el comienzo del Imperio y la aparición del cristianismo. Jesús nació bajo Augusto (63 a.C.-14 d.C.) y predicó bajo Tiberio (42 a.C.-37 d.C.). Bajo este emperador también fue ajusticiado, pero esto no le interesaba recordarlo. De ahí deducía que la Iglesia y el Imperio estaban asociados para su realización legítima. Lo confirmaba con apelaciones a la historia y al bienestar conseguido:

> «Desde entonces la fuerza de los romanos ha crecido en grandeza y esplendor. De ella eres tú el deseado heredero y seguirás siéndolo con tu hijo, si proteges a la filosofía que se crió con el Imperio y comenzó a la vez que Augusto y a la que tus antepasados incluso honraron a la par que a las otras religiones. La prueba mayor de que nuestra doctrina floreció para bien junto con el Imperio felizmente comenzado es que, desde el reinado de Augusto, nada malo ha sucedido, antes al contrario, todo ha sido brillante y glorioso, según las plegarias de todos» [1].

Si se leen solo estos párrafos, uno puede admirarse de que un obispo católico vea con tanto optimismo unos años en los que han ocurrido ya las primeras persecuciones contra los cristianos. Pero si se leen los párrafos anteriores queda claro que se está pidiendo apoyo contra un nuevo Edicto persecutorio puesto en vigor en Asia Menor contra «los que nada malo cometieron».

Hay más ejemplos. Aunque todavía hoy se discute cuándo hay que datar la *Carta a Diogneto*, H. Marrou la fecha entre el año 190 y el 200. Sea de ello lo que fuere, rezuman normalidad y armonía con el ambiente del Imperio algunos párrafos.

> «Los cristianos no se diferencian de los demás ni por el país, ni por la lengua, ni por la indumentaria. No habitan en ciudades que les sean propias, no se sirven de una dialéctica extraordinaria, su género de vida no tiene nada de especial [...] Se reparten por todas las ciudades griegas y bárbaras según la suerte que le corresponde a cada uno. Se adaptan a los usos locales en su indumentaria, en la alimentación y en la forma de vivir, dando a conocer, al mismo tiempo, las leyes extraordinarias y verdaderamente paradójicas de su república espiritual. Cada uno reside en su propia patria, pero como extranjeros que estuvieran allí domiciliados. Cumplen todos sus deberes de ciudada-

[1] Citado por EUSEBIO DE CESAREA, *Historia eclesiástica*, IV, 26,7-8, en ed. BAC, o.c., 255-256.

nos y soportan todas las cargas como extranjeros. Toda tierra extranjera es para ellos su patria y toda patria, una tierra extranjera» [2].

Es cierto que en otros párrafos se alude a las persecuciones y se señalan algunas diferencias reales entre la moralidad de cristianos y paganos. Pero se hace sin acritud, con alusiones implícitas a textos neotestamentarios. Más bien el reconocimiento de la diversidad avala la certeza de que Imperio e Iglesia son perfectamente compatibles.

«[Los cristianos] se casan como todo el mundo; tienen hijos pero no abandonan a sus recién nacidos. Todos comparten la misma mesa, pero no la misma cama. Están en la carne, pero no viven según la carne. Pasan su vida en la tierra, pero son ciudadanos del cielo. Obedecen a las leyes establecidas y su forma de vida aventaja en perfección a las leyes. Aman a todos los hombres y todos los persiguen. Se les conoce mal, se les condena y se les mata y así ellos ganan la vida. Son pobres y enriquecen a muchos. Carecen de todo y todo les sobra. Se les desprecia y en ello encuentran su gloria. Se les calumnia y son justificados. Se les insulta y bendicen. Se les ultraja y honran. No haciendo más que el bien son castigados como malhechores. Castigados, permanecen alegres, como si naciesen a la vida. Los judíos les hacen la guerra como a extraños. Son perseguidos por los griegos y los que les detestan no podrían decir la causa de su odio. En una palabra: los cristianos son en el mundo lo que el alma es en el cuerpo».

Al hablar de las persecuciones, se percibe una cierta distancia. El tono no es de queja, propio de quien se siente víctima. Se escribe como quien perdona, espera ser comprendido alguna vez y está seguro de la victoria final:

«El alma se perfecciona mortificándose con el hambre y la sed; así los cristianos perseguidos se multiplican cada vez más. Tan noble es el puesto que Dios les ha asignado que no les es permitido desertar».

Sin duda estas voces no son las únicas. Tendremos ocasión más adelante de recoger la defensa-ataque de los apologistas ante la persecución de que eran objeto los cristianos. Los dos textos citados hasta ahora no recogen el único tono de las relaciones Iglesia-Imperio. Por eso se justifica el plural del título de este capítulo.

Por otra parte, el Imperio romano no es solo el perseguidor, en momentos determinados, de los cristianos. Con toda justicia los manuales dedicados al estudio de la teoría política, las ideas o doctrinas

[2] Texto de fragmentos de esta carta en C. KIRCH, *Enchiridion Fontium Historiae Ecclesiasticae Antiquae,* o.c., 89-92. En castellano: *Discurso a Diogneto,* en D. RUIZ BUENO (ed.), *Padres apostólicos y apologistas griegos (s. II),* o.c., 656. Algunos fragmentos, en castellano, en A. MANDOUZE, *La epístola a Diognetes,* en AA.VV., *Dos mil años de cristianismo,* o.c. I, 166.

políticas y el pensamiento político occidentales suelen iniciar su recorrido en la antigüedad grecorromana.

De los griegos hemos recibido, básicamente, *ideas políticas;* o lo que es lo mismo: una tradición de pensamiento dedicada a meditar sobre el *bien político.* De los romanos hemos recibido, fundamentalmente, *formas políticas;* o lo que es lo mismo: una tradición interesada en el estudio de la *mecánica política* para influir sobre la realidad política.

Ambas aportaciones han sufrido variaciones, pero en la base de los grandes ideales políticos modernos, en la raíz de la ética política occidental y en los orígenes de nuestras instituciones políticas, está el sustrato grecorromano. Aludiremos a ello cuando sea oportuno resaltar su influencia en el pensamiento político que va gestándose desde el s. I d.C.

A lo largo de este capítulo llegaremos hasta la caída de Roma el año 476. En este período nos vamos a detener en tres momentos de especial importancia para la gestación del pensamiento político eclesial: las persecuciones; el paso a la cristiandad tras el edicto de Milán, y el pensamiento de los primeros Santos Padres, con especial atención a san Agustín. Tras esto, recapitularemos lo que el cristianismo aportó, junto con el pensamiento greco-romano, a la construcción de Europa [3].

I. LAS PERSECUCIONES

No tenemos por qué entrar ahora en el número y descripción de las diferentes persecuciones que recogen los manuales de historia de la Iglesia. Nos basta con saber que el número decenario lo atestiguan Eusebio de Cesarea (265-340) en el siglo IV y san Jerónimo (343-420) y Orosio (ca. 390-post 418), en el V. Tiene a su favor el recuerdo de las diez plagas de Egipto. Pero san Agustín (354-430) no estaba de acuerdo: históricamente, porque ese número olvida las persecuciones promovidas por los judíos y teológicamente, porque falta la última, la del final de los tiempos. Y no tienen el mismo carácter todas las persecuciones. Por otra parte, no hay que pensar que hubo casi 250 años de persecuciones (del 64 al 311), pues existieron períodos de tranquilidad para la Iglesia y algunas persecuciones fueron muy localizadas.

En cambio, para lo que se pretende en esta obra es básico saber con qué título jurídico el Imperio decidió perseguir a los cristianos.

[3] En este sentido es interesante el análisis que hace el profesor J. P. MAYER, *Trayectoria del pensamiento político* (FCE, México 1966) 7-52.

Adelantamos que hasta el 250 no hay una respuesta clara. Influyó mucho, sobre todo al comienzo, el sentir popular. Por eso, en un segundo momento, nos vendrá bien conocer qué razones justificaron socialmente la persecución. También nos interesará precisar cómo se defendieron los cristianos en dos frentes: la persecución jurídica y la odiosidad social. Estos serán los dos pasos que daremos en la primera parte del capítulo y a ellos nos limitamos. Dado el objetivo de estas páginas —estudiar el desarrollo del pensamiento político de la Iglesia posterior al Nuevo Testamento— podemos dejar para los libros de historia precisiones sobre la extensión y número de víctimas de cada persecución, la fiabilidad de las actas de los mártires, etc.

1. El título jurídico de las persecuciones

Se hace acuciante la pregunta si tomamos conciencia de que Roma fue habitualmente tolerante en materia religiosa. Hemos recordado ya que en Jerusalén funcionaron el Templo y su culto hasta el año 70 y todos sabemos que el 27 a.C. Agripa dedicó en Roma el Panteón a todos los dioses. Con todo, la tolerancia romana no fue total. Además de la destrucción del Templo de Jerusalén, siguiendo a Tito Livio (59 a.C.-17 d.C.) se pueden encontrar datos de varias persecuciones antes de las que afectaron a los cristianos [4]. Sin embargo, la norma general era la tolerancia, que se quebraba solo en dos ocasiones: cuando una religión nueva iba contra las tradiciones antiguas o cuando sus adeptos generaban desórdenes.

Más adelante concretaremos la extensión y las causas de la odiosidad popular anticristiana. Sin duda, eso influyó en la actuación del Imperio contra la Iglesia. Con todo, el Imperio romano, estructura política que se basaba en el derecho, no iba a actuar arbitraria y repetidamente contra los cristianos. Tenía que haber un *instrumentum* legal que lo permitiese. ¿Cuál era? Porque la realidad es que hasta el siglo III no se cuenta con documentación fehaciente que dé base jurídica a las persecuciones.

— La persecución de Nerón (37-68) podría, en principio, entenderse como obra de un degenerado que no respeta la justicia ni el derecho, busca un chivo expiatorio para descargarse del rumor que le

[4] El 428 a.C. los tribunos prohíben en la Urbe cultos extranjeros: solo se deben adorar los dioses italianos y *modo patrio*. El 186 a.C. en virtud de un *Senatus consultum* se ejecuta o se condena a cadena perpetua a siete mil adoradores de Baco y se prohíben las bacanales. Más tarde los judíos fueron perseguidos y expulsados de Roma varias veces: 138 a.C. junto con los caldeos, en los últimos años de Tiberio y la conocida expulsión del 49 d.C., de la que volveremos a ocuparnos. También en el 58 a.C. se destruyeron templos egipcios.

hace culpable del incendio de Roma y lo encuentra en un grupo socialmente no estimado. Pero esto no bastaría para explicar las persecuciones de sus sucesores. Por esto, y por algunas alusiones posteriores, se puede pensar que dictó una ley especial o puso en vigor una anterior. Así opina Sulpicio Severo (ca. 360-ca. 425), que afirma que en la persecución de Nerón hubo dos fases: sin ley y con ley.

— Si existe esta base legal se explica la persecución de emperadores moderados y prudentes casi todos, como Domiciano (81-96), Trajano (98-117), Adriano (117-138), Antonino Pío (138-161), Marco Aurelio (161-180), Cómodo (180-192), Septimio Severo (193-211) o Maximino de Tracia (172-238). De todos estos emperadores consta que persiguieron a la Iglesia y no se conservan edictos o decretos de persecución [5], ni suyos ni del Senado. Solo hay indicios: la consulta de Plinio el Joven (61-114) a Trajano y su respuesta y las instrucciones de Adriano a Minucio Fundano, sobre las que hablaremos pronto, algunas alusiones de Tertuliano (150-230) y la afirmación de Sulpicio Severo, que acabamos de citar.

— Hay constancia de un edicto general en tiempos de Decio (249-251), que dio base a las persecuciones de su tiempo y a las de Valeriano (253-260). Y hay cuatro edictos para basar la última persecución, si prescindimos de la de Juliano el Apóstata (331-363): la de Diocleciano (284-305).

a) *Persecuciones hasta el año 250*

Examinaremos en primer lugar los títulos jurídicos en los que se apoyaron las persecuciones hasta las de Decio y posteriores. Todavía se discute entre los historiadores de la antigüedad en qué se basaron las que van desde Domiciano hasta Alejandro Severo (209-235) [6]. Son fundamentalmente tres las posibilidades que el derecho romano ofrecía para perseguir a los cristianos:

1. El derecho común, especialmente los delitos de sacrilegio y el crimen de lesa majestad.

2. Medidas administrativas en virtud del *ius coertionis,* para mantener el orden público.

3. Una ley especial dirigida específicamente contra los cristianos.

[5] El edicto de Septimio Severo no se dirigía, ni solo ni principalmente, contra la Iglesia. Afectó a cristianos, judíos y herejes. Más bien impedía el proselitismo: cf. J. Daniélou - H. I. Marrou, *Nueva historia de la Iglesia,* o.c. I, 175-182.

[6] La historia de esta discusión no comenzó hasta el siglo xix. Aclara su historia V. Monachino, «Il fondamento giuridico delle persecuzioni nei primi due secoli»: *La Scuola Cattolica* 81 (1953) 3-32, al que seguimos en este apartado. Postura semejante defiende J. Álvarez Gómez, *Historia de la Iglesia,* o.c. I, 99-101.

Sin que haya unanimidad al respecto, parece que Nerón, iniciada ya la persecución, puso en vigor leyes antiguas y las aplicó a los cristianos. Es decir, se trataría de una vía media entre la primera y la tercera posibilidad. No pasa de ser una hipótesis, porque no se ha conservado el texto de esta posible ley. No pudo ser una ley votada en los comicios, pues quedaría huella de la aprobación. Tampoco un *senatus consultum,* ya que los apologistas culpan al emperador, no al Senado. Tampoco un edicto emanado por un pretor, que no tendría una duración tan larga. Parece que fue una constitución imperial cuya forma se ignora. A ella puede aludir Tertuliano cuando habla del *institutum Neronis.* Y posiblemente alude a ella 1 Pe 4,12-19.

Al no conservarse el texto legislativo, no es posible saber con certeza de qué crímenes se acusaba a los cristianos. Por eso tendremos que recurrir más adelante a las acusaciones que se les dirigían.

Corroborarían esta hipótesis los dos documentos jurídicos más importantes que se han conservado a propósito de las persecuciones: el rescripto de Trajano en respuesta a Plinio el Joven y el de Adriano en respuesta a Minucio Fundano, procónsul de Asia [7].

— Plinio el Joven, sobrino e hijo adoptivo del enciclopédico Plinio el Viejo (23-79), era legado en Bitinia. Allí se encontró con cristianos. Al no tener experiencia de procesos contra ellos, consultó a Trajano (hacia el 111-112) y le expuso su modo de proceder. Cuando le presentaban a alguien acusado de ser cristiano, él mismo le interrogaba. A quienes se confesaban cristianos les repetía la pregunta dos y tres veces y si se reafirmaban, los hacía ejecutar, más que nada por pertinaces. A quienes eran ciudadanos romanos los enviaba a Roma. A los que lo negaban o afirmaban que habían sido cristianos pero ya no lo eran, les hacía ofrecer incienso a la imagen del emperador y blasfemar de Cristo. Si lo hacían, quedaban libres. Por lo demás, el retrato que hace de la vida y costumbres de los cristianos es positivo, pero se alegra de que, al perseguirlos, florezca la religión tradicional romana. Trajano respondió con un *rescripto* o constitución imperial, que era una interpretación auténtica de una ley. Su respuesta era que no había una forma única para los procesos. Pero que, en cualquier caso, no había que buscar a los cristianos *(conquirendi non sunt).* Ratificaba el proceder de su legado y por tanto el perdón a los que apostataban. Se oponía a las denuncias anónimas. Todo eso

[7] Texto de ambos rescriptos en C. Kirch, *Enchiridion Fontium Historiae Ecclesiasticae Antiquae,* 22-24 (consulta de Plinio y respuesta de Trajano) y 26-27 (rescripto de Adriano). En R. García-Villoslada - B. Llorca - J. M.ª Laboa, *Historia de la Iglesia católica,* o.c. I, se recogen en nota ambos rescriptos: p.182 (Trajano) y p.192 (Adriano). También en R. Teja, «El cristianismo y el Imperio romano», a.c., 319-320. Parte de la consulta de Plinio el Joven en J. Comby, *Para leer la historia de la Iglesia,* o.c. I, 46.

permite pensar que había una ley (¿la de Nerón?) que no se había derogado, pero no se aplicaba mientras no hubiese alguna causa.

— Es semejante la respuesta de Adriano poco después. En Oriente hubo tumultos contra los cristianos. Ante la política exageradamente cruel de algunos gobernadores romanos, el año 124, Sereno Graniano, entonces procónsul de Asia, consultó a Adriano. Este respondió ya a su sucesor Minucio Fundano, restableciendo el espíritu del rescripto de Trajano. Lo nuevo es que el acusado tiene derecho a juicio y que el acusador debe probar su alegato. Aconseja castigos más fuertes contra los que acusen calumniosamente a los cristianos.

¿Existía una ley previa que condenaba a los cristianos? Parece que ambos rescriptos lo suponen. Pero no aclaran cuáles eran los motivos de condena y dan por supuesto que se conoce la pena que hay que aplicar. Y en ambos casos, sorprendentemente, se concede el perdón con la mera apostasía. Por otra parte, queda claro que las persecuciones no son constantes. Ser cristiano es un peligro latente porque hay una ley no derogada que los condena y puede ponerse en vigor ante acusaciones particulares o presiones populares. Habitualmente los jueces no buscan a los cristianos, pero si son denunciados y no apostatan son castigados. La odiosidad popular es un ingrediente activo en estos procesos.

b) *Los edictos a partir de Decio*

Septimio Severo más bien protegió a los cristianos, y algo semejante puede decirse de Alejandro Severo, aunque en ambos reinados no faltasen algunos episodios de persecución. Tampoco persiguieron a los cristianos Caracalla (186-217) y Heliogábalo (204-222).

Tras los Severos viene una época de emperadores militares proclamados por el ejército. Entre ellos, Maximino de Tracia (173-238), que fue perseguidor de la Iglesia, aunque después vino un corto período de paz.

Con el advenimiento al trono imperial de Decio va a cambiar la situación. Nombrado emperador en agosto del 249, en enero del 250 hay ya persecución. La forma es nueva y se debió a los ideales de Decio. Hombre fuerte, curtido en batallas, se propuso restituir en el Imperio la paz en las fronteras, la disciplina en el ejército y la religión antigua. Para ello, con el propósito de aprovechar la fuerza de los cristianos para bien del Imperio, publica un edicto por el que obliga a todos los habitantes del Imperio a sacrificar a los dioses. No es una persecución específica contra los cristianos, pues la orden se dirige a todos. No pretendía hacer mártires, sino lograr apostasías. Ya tenemos una ley clara que da base jurídica a la persecución. Y un motivo claro: la oposición de los cristianos a la idolatría.

Hubo mártires, pero hubo también *lapsi,* apóstatas. Lo fueron de tres clases: *sacrificati,* los que ofrecieron sacrificios; *thurificati,* los que ofrecieron incienso y *libellatici,* los que sin hacer ni lo uno ni lo otro obtuvieron el libelo que testificaba como verdadera su apostasía, aunque de hecho no habían apostatado [8]. No logró la destrucción de la Iglesia, pero fue una gran prueba. Y sembró división en ella: algunos de los que habían permanecido fieles y habían salvado la vida, arrogantes, negaron la penitencia y la vuelta a la Iglesia a los *lapsi* de cualquier clase.

El emperador Valeriano, tras conceder cuatro años de paz a la Iglesia, en los años 257 y 258 publica dos edictos contra los cristianos. Influyeron dos causas: la presión de Macriano, fanático de los cultos orientales y la necesidad que el Estado tenía de dinero y esperaba conseguir de la Iglesia. El primer edicto buscaba destruir la estructura eclesiástica: por eso se impone el destierro a obispos y diáconos que no sacrifican y se prohíbe asistir a las reuniones de culto y visitar los cementerios (catacumbas). Hay muchos elementos nuevos en este primer Edicto. Los hay también en el segundo, más cruel: se decreta la ejecución de los clérigos, la confiscación de bienes de los nobles, la reducción a esclavitud de los cesarianos y el destierro de las matronas. La persecución duró hasta que en el 260 Galieno (218-268) impone la paz y ordena devolver a la Iglesia sus posesiones y cementerios. Este edicto de tolerancia constituye el primer reconocimiento oficial de la Iglesia por parte del Imperio.

Si prescindimos del rebrote de persecución que supuso Juliano el Apóstata, la última persecución fue la de Diocleciano. Las causas hay que buscarlas en el declive del Imperio desde el último tercio del siglo III y en el auge simultáneo de la Iglesia, que en ese tiempo había duplicado el número de sus miembros, a la vez que los cristianos, tras el edicto de tolerancia de Galieno, celebraban el culto en basílicas espaciosas, tenían cargos públicos y sus obispos estaban en buena relación con las autoridades imperiales.

Diocleciano introdujo cambios administrativos —la tetrarquía— y empezó a orientalizar su curia a la vez que reclamaba para sí honores divinos. Aunque al comienzo del imperio de Diocleciano hubo un período de paz, a principios del siglo IV se inicia una nueva persecución. Previamente hubo una campaña de limpieza del ejército *(purgatio militum),* debida, quizá, a la objeción de conciencia que presentó un militar cristiano, quizá montanista. Se obligó a los cristianos a ofrecer sacrificios a los dioses. Más tarde vienen los cuatro edictos: tres son del 303 y el último del 304. El primero ordena destruir las Iglesias y quemar los códices (libros santos y libros litúrgi-

[8] Texto de una de estos *libelli* en R. TEJA, ibíd., 309.

cos) y los archivos. El segundo obligaba a los obispos a sacrificar. La reacción airada de un cristiano, que rasgó el Edicto imperial, provocó el tercero, que ordenaba cárcel y tormento para quienes no sacrificasen. El último extiende a todos los cristianos la obligación de ofrecer sacrificios.

La persecución de Diocleciano finalizó en parte con el *Edicto de tolerancia* de Galerio (311) [9], que admitirá formalmente Licinio (270-325) y ampliará Constantino (ca. 280-337) en el llamado *Edicto de Milán* del año 313. Con ello la Iglesia pasa a una situación nueva.

Pero antes de abordarla debemos concretar en qué se basó el odio social que, en algunos momentos, despertó el cristianismo y cómo se defendió este de las acusaciones que se le hacían.

2. La polémica social en torno al cristianismo y la defensa de los apologistas

Hasta el edicto de Decio no contamos con documentos que den base jurídica a las persecuciones. Por eso ignoramos con certeza cuáles son los crímenes de los que se acusa a los cristianos y cuáles las penas a las que se les condena. Nos es preciso, por eso, atender a la opinión que había acerca del cristianismo, pues ya sabemos que fue, en ocasiones, el factor determinante que reavivaba las ascuas de una nueva persecución.

No es idéntica la opinión sobre los cristianos a lo largo de los 250 años que duraron las persecuciones y a lo ancho del extensísimo Imperio romano. Pero contamos con testimonios ciertos de las acusaciones que se dirigían contra los cristianos y con la defensa que dejaron por escrito los que llamamos *Padres apologistas.* Posteriores en el tiempo a los *Padres apostólicos* —que escriben en los últimos decenios del siglo I y primeros del II y tienen como finalidad edificar e instruir a cristianos— los apologistas se imponen la tarea de defender al cristianismo frente a paganos y judíos [10]. El opositor intelectual más acre con el cristianismo fue inicialmente el filósofo Celso (siglo II). Más tarde lo fue el neoplatónico Porfirio (ca. 233-ca. 305). Contra ellos y otros argumentaron los apologistas: Justino (siglo II), Tertuliano (ca. 155-post 220; el primero que escribe en latín), Minucio Félix (siglo II) y Orígenes (ca. 185-253). Su forma de escribir es

[9] Texto del «Edicto de indulgencia» en C. KIRCH, *Enchiridion Fontium Historiae Ecclesiasticae Antiquae,* 206-207. También en R. TEJA, ibid., 325.

[10] Cf. D. RUIZ BUENO (ed.), *Padres apostólicos y apologistas griegos (s. II),* o.c. Se ocupan también de ellos: R. TREVIJANO, *Patrología* (BAC, Madrid [2]2009), y J. ÁLVAREZ GÓMEZ, *Historia de la Iglesia,* o.c. I.

variada: a veces lo hacen en forma de diálogo, otras veces se dirigen al emperador o se enfrentan a un autor concreto. Gradualmente pasan de la defensa de la Iglesia al ataque al Estado, que se muestra injusto con los cristianos, buenos ciudadanos del Imperio. Su influjo político fue escaso, pero contribuyeron a que se forjase una imagen del cristianismo más cultural o filosófica, como religión del monoteísmo y la moralidad [11].

Los escritos de los apologistas surgieron porque la rápida extensión del cristianismo por todo el Imperio y especialmente en Roma desencadenó una reacción de temor, desprecio y hostilidad. Los historiadores paganos constataban cómo invadía el Imperio «esta superstición nueva y maléfica» (Suetonio, 70-160). Tácito (ca. 55-ca. 117) precisaba que «esa execrable superstición desbordaba de nuevo, no solo en Jerusalén, cuna de tal calamidad, sino en Roma, donde afluye de todas partes toda atrocidad e infamia conocida» [12].

Frente a lo que a veces se dice, el cristianismo no se extendió solo entre los más pobres. En buena parte esta era la acusación de algunos detractores del cristianismo: la nueva secta se difundía en ambientes culturales simples. Pero a la vez tenían que reconocer que entre los cristianos había nobles e ilustrados y que no faltaban seguidores de Jesús en la corte y en el ejército [13].

Además, como es sabido, el cristianismo fue, hasta su excomunión en Yamnia, una corriente más del judaísmo. Este era lícito en el Imperio, lo que no impedía que en determinados estratos sociales se les mirase con prevención. La expulsión de los judíos del año 49 se debió, según Suetonio, a que había judíos *impulsore Chresto assidue tumultuantes* [14]. Sin duda se refiere a Cristo y entre los judíos expulsados de Roma había cristianos: así Áquila y Prisca (Hch 18,2). Al separarse de la Sinagoga, la Iglesia perdió la cobertura legal que esta le proporcionaba en el Imperio y además concitó la animosidad de los judíos, que se convirtieron, junto con los paganos, en acusadores de los cristianos.

¿De qué se acusaba a los cristianos? Las acusaciones son variadas y difieren según tiempos y lugares. Tenemos constancia más

[11] Cf. J. Lortz, *Historia de la Iglesia en la perspectiva de la historia del pensamiento,* o.c. I, 96-101. Celso acusaba a los cristianos de haberse separado del resto de los hombres. Sobre la marginación social de los cristianos debida a su monoteísmo y su moralidad, cf. N. Brox, *Historia de la Iglesia primitiva,* o.c., 52-59.

[12] Cf. C. Kirch, *Enchiridion Fontium Historiae Ecclesiasticae Antiquae,* 25 (Tácito) y 29 (Suetonio).

[13] En R. García-Villoslada - B. Llorca - J. M.ª Laboa, *Historia de la Iglesia católica,* o.c. I, 165-166 se aducen algunos nombres. Igualmente en J. Daniélou - H. L. Marrou, *Nueva historia de la Iglesia,* o.c. I, 123.

[14] Cf. C. Kirch, *Enchiridion Fontium Historiae Ecclesiasticae Antiquae,* o.c., 28.

concreta de las acusaciones de los intelectuales, que las han dejado por escrito. Se acaba de mencionar a Suetonio y a Tácito. Este concretaba más: a los cristianos se les acusaba no de haber incendiado la Urbe —él y otros muchos no dudaban que el autor era el propio Nerón—, sino de algo peor: «odio contra el género humano», es decir, «misantropía», un peligro público, la misma acusación que había sido antes lanzada contra los judíos. Era una acusación muy peligrosa: la «filantropía» o el humanismo era lo que distinguía a la civilización greco-romana [15].

Las acusaciones que se repiten tozudamente contra los cristianos pueden englobarse en tres categorías: [16]

1. Los cristianos practican crímenes secretos.
2. Los cristianos son enemigos del Imperio y malos ciudadanos.
3. Los cristianos son supersticiosos y creen en errores crasos.

Respecto a la primera acusación, durante el reinado de Adriano, se acusaba a los cristianos de adorar la cabeza de un asno o a un ajusticiado en el tormento más indigno, de honrar el sexo de sus sacerdotes, de inmolar y devorar niños en las ceremonias de iniciación y de unirse incestuosamente tras un banquete en los días de fiesta. Posteriores en el tiempo son las acusaciones de credulidad que lanzan Luciano de Samosata (ca. 125-192) y Crescencio (siglo II), prólogo de las que propagará Celso. Basándose en el hecho real de que, en un primer momento, los cristianos no tienen templos y se reúnen «en secreto», se les increpa: al menos los judíos celebran en público sus reuniones y tienen un Dios, aunque ha sido derrotado por Roma. Los apologistas respondían que Dios no habita en un Templo y que eran calumniosas las aberraciones de que les acusaban o eran una deformación interesada de la realidad: así la adoración a Cristo en cruz o la eucaristía.

No era tan fácil acusar de ser malos ciudadanos y enemigos del Imperio a los cristianos, ya que bastantes servían al Estado. Pero se encontró una base: el monoteísmo cristiano, heredado del judaísmo. En el Panteón, y antes en el Olimpo, existía una jerarquía de dioses, aunque esto no implicara la desaparición de los inferiores. El monoteísmo cristiano y el *logion* de Jesús: «No se puede servir a dos señores» se convertía para algunos en una postura revolucionaria y con-

15 ¿Responde a esta acusación la fórmula de fe insertada en Tit 3,4: ha aparecido la bondad de Dios y su filantropía (=su amor al hombre)?

16 Un buen resumen de las acusaciones y de las respuestas de los apologistas está en A. MANDOUZE, «¿Culpables? ¿No culpables?», en AA.VV., *Dos mil años de cristianismo,* o.c. I, 108-119. A doble columna y de forma clara y pedagógica se recogen las acusaciones y la defensa. De manera más académica lo hace J. LORTZ, *Historia de la Iglesia en la perspectiva de la historia del pensamiento,* o.c. I, 84-89.

tracultural. Se añadía, para reforzar esta idea, la diferencia de costumbres que separaba a cristianos y a paganos [17]. Desde ahí era posible deformar su imagen basándose en hechos reales: se negaban a adorar al emperador, no asistían a los espectáculos públicos, que eran una forma intensa de socialización ciudadana, no adornaban con flores sus cabezas ni perfumaban sus cuerpos, mientras reservaban ungüentos y flores para los funerales y el culto. De ahí a considerarlos ciudadanos extraños había un paso. Al ser diversos era más fácilmente creíble que se les acusase de todos los desastres: desde la inundación del Tíber hasta la sequedad del Nilo. La respuesta de los apologistas era fácil: no adoramos al emperador porque creemos en un único Dios, no rechazamos la vida social, sino las diversiones degradantes, los desastres públicos existían antes de que hubiese cristianos. Eran respuestas válidas, sin duda. Pero, ¿eran eficaces? ¿No podían más, en la masa, los prejuicios?

La discusión intelectual-religiosa no era difícil de rebatir. Ante la acusación de ateísmo que se lanzaba a los cristianos por no creer en los dioses del paganismo, la respuesta era que el cristianismo era la auténtica filosofía y la verdadera sabiduría, del mismo modo que el Dios de Jesucristo era superior a los dioses del Olimpo. Más insidioso era el escepticismo burlón con el que se referían al cristianismo. Si era la Verdad, como pretendían los cristianos, ¿cómo había llegado tan tarde y de mano de alguien inculto, Jesús y sus discípulos? La encarnación (sometimiento de Dios a las limitaciones humanas) era incomprensible. Y la resurrección contradecía los ideales de los filósofos: ¿no era el ideal liberarse del cuerpo? Se puede pensar de nuevo que el tener razón no convencía a quienes partían de otros presupuestos y se movían en otro ámbito.

A la vista de lo anterior podemos ir llegando a una conclusión. Jurídicamente consta que, a partir de Decio, la razón jurídica de la condena de los cristianos se centra en su negativa a adorar al emperador o a los dioses tradicionales. Hay indicios de que esa era también la acusación antes del 250. Pero estaba rodeada de otras acusaciones: la diversidad de los cristianos en su comportamiento moral y en su actitud cotidiana. Ciertamente la moral cristiana era más exigente que la de la mayoría de la población romana. No hay que excluir que buena parte de las persecuciones, por lo menos hasta el 250, estuvieron movidas por un sentimiento popular que veía con malos ojos la diversidad de los cristianos, su crecimiento numérico y su entereza moral. César Vidal concreta en tres ámbitos el enfrenta-

[17] Celso acusaba a los cristianos de haberse separado del resto de los hombres. Ya se ha aludido a la marginación social de los cristianos debida a su monoteísmo y su moralidad: N. Brox, *Historia de la Iglesia primitiva,* o.c., 52-59.

miento práctico entre el cristianismo y el imperio: el trato a la mujer, la oposición a la esclavitud y la defensa de la vida, además de la asistencia social. Todo ello estaba inspirado en el mandamiento del amor y en la consideración que este obliga a tener con todo ser humano. Resume su punto de vista, fundamentado en una comparación concreta entre las costumbres cristianas y las paganas, con estas palabras:

> «El cristianismo venció finalmente al paganismo, pero no porque contara con la fuerza, sino porque, a pesar de la violencia dirigida en su contra, supo infundir misericordia, caridad y esperanza en una sociedad desprovista de estas conductas, porque abrió sus brazos de la misma manera a sectores sociales humillados (por utilizar la expresión de Dostoiewski) y porque implicaba una ética elevada de respeto por la vida que tuvo muy positivas repercusiones demográficas» [18].

La obstinada negativa cristiana a adorar al emperador confirmaba una postura distinta a la mayoría de los habitantes del Imperio. Los cristianos no tenían nada contra esta estructura política mientras no lesionase sus creencias. Por su parte, Roma podía ser tolerante con muchos cultos y religiones, y de hecho lo era, con tal de que estos no tuviesen pretensiones de exclusividad y no fuesen un reproche para la conducta ambientalmente mayoritaria. La Iglesia era exclusiva en su concepción de Dios y alentaba costumbres distintas a las de la mayoría.

En buena parte esto se podía aplicar también al judaísmo. Pero este era mucho más exclusivo que el cristianismo: eran «el pueblo elegido» y vivían con fervor religioso el nacionalismo y la reivindicación del territorio, «la tierra prometida», de la que habían sido expulsados desde el año 135. A mayor abundamiento, la herida que supuso la destrucción del Templo de Jerusalén hacía más tensas aún las relaciones entre el judaísmo y el Imperio. Además el cristianismo tenía más fuerza expansiva que el judaísmo al no estar vinculado a una sola raza [19].

La Iglesia se encontró en el Imperio con un problema nuevo e inesperado sobre el que Jesús no había dado consignas muy concretas, aunque sí algunas líneas generales. Mientras que en el Israel de tiempos de Jesús era muy clara la distancia entre la autoridad civil, romana, y la espiritual, judía, en el Imperio romano el Estado absor-

[18] C. VIDAL, *El legado del cristianismo en la cultura occidental* (Espasa-Calpe, Madrid [3]2005). La cita está en p.96. El análisis del enfrentamiento en p.73-97.

[19] R. BULTMANN, *Le christianisme primitif dans le cadre des religions antiques* (Payot, París 1969), estudia, de forma más amplia, la relación del cristianismo naciente con el judaísmo y el mundo griego.

be la religión, que se considera asunto de Estado. El pontificado está unido al emperador desde Augusto. Los deberes religiosos eran, también y ante todo, deberes cívicos.

Los cristianos no continuaron la actitud judía ante la teocracia. Tampoco fueron, por principio, ácratas asociales. Más bien, en la línea de Jesús, no se opusieron sin más al Estado, pero tampoco se identificaron con él. Siguiendo el ejemplo de Jesús, se negaron a responder con violencia a la violencia, a practicar la injusticia para defender la justicia. El precepto del amor les llevaba por otro camino. La Iglesia era, además, un movimiento emergente, que crecía sin cesar. «Somos de ayer y lo llenamos todo», podía decir, provocadoramente pero con verdad, Tertuliano. Además, las persecuciones, en general, robustecieron la Iglesia: «La sangre de mártires es semilla de cristianos».

No es solo porque sepamos que fue así. Era previsible que la talla moral de los cristianos, su nula oposición teórica a la estructura y a los fines del Imperio y la ausencia de una pretensión de erigirse en un poder rival de este iba a hacer posible la reconciliación entre Iglesia y Estado. Las razones del primer enfrentamiento podían desaparecer en cuanto los emperadores renunciasen a sus pretensiones divinas y el cuanto la moralidad popular se elevase. Esto es lo que ocurrió a partir del año 311.

II. LA CRISTIANDAD: DE CONSTANTINO A TEODOSIO

El cambio en la política del Imperio hacia el cristianismo se atribuye normalmente a Constantino. En realidad el cambio había comenzado antes, cuando Galerio (ca. 260-311), reconociendo la inutilidad de las persecuciones, dio luz verde al cristianismo: *ut denuo sint christiani,* a la vez que les permitía erigir de nuevo sus lugares de culto y celebrarlo en ellos (311). Licinio (270-325) y Constantino aceptaron este edicto de indulgencia en la parte del Imperio que gobernaba cada uno. Galerio murió poco después y, al año siguiente, Constantino venció a Majencio (ca. 280-312) en la batalla del Puente Milvio, junto a Roma (312) [20]. Constantino y Licinio, los únicos emperadores que quedaban, aprobaron en el 313 el *Edicto de Milán* [21],

[20] Las descripciones de esta batalla según Lactancio y Eusebio de Cesarea en J. Fernández Ubiña, *Constantino y el triunfo del cristianismo en el Imperio romano,* o.c., 334-337.

[21] Texto en C. Kirch, *Enchiridion Fontium Historiae Ecclesiasticae Antiquae,* o.c., 207-210. Lo transcribe también Eusebio de Cesarea, *Historia eclesiástica,* X, 5,2-14, en ed. BAC, o.c., 625-629 y, modernamente, J. Fernández Ubiña, *Constantino y el triunfo del cristianismo en el Imperio romano,* o.c., 385-387. No nos interesa ahora entrar en la discusión de si es realmente un Edicto o un Rescripto de Licinio que lue-

por el que se concedía libertad religiosa lo mismo a los cristianos que a las demás religiones y a los seguidores de Jesús se les devolvía expresamente lo que anteriormente se les había incautado.

1. Desde el Edicto de Milán (313) hasta Teodosio (380)

Pero mientras Licinio seguía poniendo dificultades a los cristianos, Constantino se acercó a ellos. Es cierto que continuó siendo pontífice, pero a la vez se fue separando gradual y firmemente de los paganos: prohibió el ejercicio de los adivinos y los sacrificios privados (319-321), expolió templos paganos pretextando necesidades económicas del Estado, y comenzó a denominar «superstición» a la religión tradicional romana. Paralelamente, a partir del 318, fue restituyendo sus bienes a los cristianos, reconoció valor civil a algunas sentencias de los obispos y la validez de las manumisiones decretadas por la Iglesia, estableció el domingo como el día de descanso en los tribunales y reconoció a la Iglesia capacidad para heredar. Cuando, a partir del 324, Constantino, tras haber derrotado a Licinio, quedó como único emperador, su actuación fue decidida a favor de los cristianos. Baste recordar su participación activa en la organización del Concilio de Nicea (325), dando facilidades a los obispos para viajar hasta allí en el correo imperial y mostrándoles su respeto no solo honrándoles, sino, sobre todo, dejándoles libertad para decidir ante la cuestión arriana.

Aunque el *Edicto de Milán* afectó primordialmente a los cristianos, no tuvo importancia solo para ellos. En realidad era la instauración de la libertad religiosa, aunque en la práctica todavía se persiguiese a los paganos durante algún tiempo. En los primeros años ni el Imperio ni la Iglesia llegaron a caer en la cuenta del paso dado. Era la primera vez que un Estado reconocía la división de la vida humana en dos esferas autónomas: Estado e Iglesia, política y religión, tal como podía entenderse que Jesús lo había proclamado: «Al césar lo que es del césar y a Dios lo que es de Dios». De hecho ya veremos que este ideal se abandonó pronto. Pero era lo decretado [22].

Para lo que aquí nos interesa es de relativa importancia calibrar hasta dónde llegó y qué motivaciones tuvo la conversión de Constantino. Es cierto que utilizó fórmulas sincretistas, que entraron como ingredientes de su actitud religiosa motivaciones políticas —el

go aceptó Constantino. Tampoco nos incumbe ahora poner en duda si la política religiosa la promovió Constantino o Licinio. Una exposición sintética de estas posturas en V. Monachino, *De vita Ecclesiae saeculo IV,* o.c., 7-11.

[22] J. Lortz, *Historia de la Iglesia...,* o.c., 142.

monoteísmo cristiano rimaba mejor con la idea monárquica imperial que el politeísmo pagano— y una admiración expresada hacia la moral cristiana, la organización de la Iglesia y el coraje manifestado por muchos cristianos durante la época de persecuciones. No hay que excluir que, al comienzo, su enfrentamiento con Diocleciano (243-313), que quería excluirle de la sucesión de su padre Constancio II, le moviese a una política religiosa diferente. Y tampoco hay que negar que él creyese en una ayuda del Crucificado en la decisiva batalla del Puente Milvio. A la vez es verdad que retrasó el bautismo hasta la hora de la muerte, como tantos otros en su tiempo, y que se lo administró entonces un obispo semiarriano, el que tenía más cerca. Más allá de estos matices, estudiados muy minuciosamente [23], está fuera de duda el apoyo que prestó desde el poder al cristianismo, bastante más allá de los términos acordados en el *Edicto de Milán*. Algunas de sus disposiciones muestran, si no persecución, ciertamente hostilidad ante el paganismo. Con su actitud, cada vez más favorable a la Iglesia, favoreció una excesiva injerencia en asuntos eclesiásticos: «obispo exterior», llegó a llamarse [24]. Actuó en ocasiones como si el poder que tenía como pontífice pagano pudiera utilizarlo también en relación con la Iglesia. A su tiempo precisaremos más esto.

La política de los sucesores de Constantino respecto a la Iglesia, aunque con matices, se mantuvo en una línea semejante, aunque algunos apoyaron a los arrianos. Únicamente fue excepción el breve interregno de Juliano el Apóstata, que reinó entre el 361 y el 363 [25]. En estos dos años escasos, intentó restaurar el paganismo desde su puesto de *Pontifex maximus,* que realmente ejerció. Se ocupó en acrecentar las divisiones dentro de la Iglesia, retiró a los cristianos las concesiones que les había hecho Constantino, dificultó el culto a los mártires, que denominaba «sepulcros de ateos», excluyó a los cristianos de la educación de la juventud y, más tarde, los apartó en la práctica de los cargos municipales. Escribió además tres libros «contra galileos», de los que solo conocemos el contenido por la refutación que hizo de ellos san Cirilo de Alejandría (376-444).

[23] V. MONACHINO, *De vita Ecclesiae saeculo IV,* o.c., 12-32, con abundante bibliografía comentada y valorada.

[24] Así se consideraba Constantino según EUSEBIO DE CESAREA, *Vita Constantini,* IV, 24.

[25] La biografía clásica de Juliano es la de P. ALLARD, *Julien l'apostat,* 3 vols. (Lecoffre, París ^{3}1906-1910). En un tono algo más vulgar existe en castellano la de G. RICCIOTTI, *Juliano, el emperador apóstata, según los documentos* (ELER, Barcelona 1959). Los manuales informan sobre su política en relación con el cristianismo. Cf., por ejemplo, J. FERNÁNDEZ UBIÑA, *Constantino y el triunfo del cristianismo en el Imperio romano,* o.c., 377-384; 393-394; y en el texto citado de M. SOTOMAYOR - J. FERNÁNDEZ UBIÑA (coords.), *Historia del cristianismo,* o.c., I.

La actitud pagana y anticristiana de Juliano no fue seguida por sus sucesores, aunque algunos oscilaron en sus apoyos a las herejías, arrianismo y donatismo. Fue el español Teodosio (347-395), quien en el año 380 culminó el camino que había comenzado Constantino. A finales de febrero del 380 el emperador declaró religión oficial del Imperio el cristianismo del papa Dámaso (305-384), es decir, la fe oficial de la Iglesia, abandonando las herejías [26]. El Imperio se hacía así confesionalmente cristiano, dando un paso más sobre el Edicto de Milán. Una concreción de esta nueva actitud del Imperio hacia la Iglesia tuvo lugar dos años más tarde. Desde el año 29 a.C., en el salón de sesiones del Senado, ante la estatua de la Victoria había un altar en el que, al comienzo de las sesiones, se ofrecían sacrificios. En el 356 Constancio II (317-361) había ordenado retirarlo, pero Juliano el Apóstata lo devolvió a su lugar. En el 382 Graciano (359-383) quiso retirarlo de nuevo. Buena parte de los senadores presionaron al emperador para que lo mantuviese, pero pudieron más las presiones de Dámaso y de Ambrosio (337-397) [27]. Con talante parecido Arcadio (377-408) y Honorio (384-423) legislaron en el 392 que adorar a los dioses paganos era violar la religión [28]. La situación era ya nueva para cristianos y paganos.

2. La reacción de la Iglesia ante la nueva situación

Para seguir atentamente el desarrollo del pensamiento político de la Iglesia, más que las leyes imperiales nos interesa la reacción eclesial ante la nueva situación: legalidad del cristianismo, protección estatal y confesionalidad.

Se entiende que la Iglesia aceptó con alegría la nueva situación. Cesaban las persecuciones, el cristianismo podía existir y celebrar su culto a la luz pública, agregarse a la Iglesia ya no era un riesgo de persecución, recibía —al comienzo, junto con el culto pagano, después en exclusiva— subvenciones estatales, los obispos fueron reconocidos dentro de un estatus social alto y el Estado dio validez civil a su jurisdicción en algunos campos. Los puestos más importantes del Estado iban siendo ocupados por cristianos. El domingo se fue convirtiendo en el día de fiesta. Se prohibieron las luchas de gladiadores como forma de castigo, se hizo más humano el derecho de disposición y castigo sobre los esclavos, se protegió la moralidad familiar y

[26] Texto en C. Kirch, *Enchiridium Fontium Historiae Ecclesiasticae Antiquae,* o.c., 471-472.
[27] N. Brox, *Historia de la Iglesia primitiva,* o.c., 83.
[28] J. Comby, *Para leer la historia de la Iglesia,* o.c. I, 79.

pública. Constantino edificó, sobre el antiguo circo de Nerón, en el Vaticano, la Basílica de San Pedro. Todo ello hizo que la mayoría de los cristianos viesen más que colmadas sus esperanzas. Un ejemplo claro de esta actitud es Eusebio de Cesarea (263-339 o 340), típico obispo áulico. Tanto en su *Vita Constantini* como en su *Historia ecclesiastica* muestra su satisfacción ante la protección que el Imperio otorgaba a la Iglesia.

Aunque, vista con perspectiva, es triste, se explica la reacción de aquellos obispos. Algunos llevaban aún en su cuerpo las huellas de los tormentos que habían padecido en la persecución de Diocleciano. Con ocasión del Concilio de Nicea se vieron personalmente honrados por el emperador. Sobre todo, vieron con asombro que la Iglesia pasaba, más allá de lo que podían esperar, de la persecución a la libertad, la protección y la inspiración de la vida social. Creyeron, ilusamente, que había llegado el reinado de Dios a la tierra.

No todos participaron de este entusiasmo. Con razón, porque, pese a lo dicho, no fueron ventajosos para la Iglesia todos los cambios que provocó la nueva situación. Por ser obvios es suficiente enumerarlos:

— Ahora, cuando el ser cristiano ya no era un peligro sino una ventaja, aumentó su número. Inevitablemente descendió el nivel religioso y moral.

— La Iglesia cristianizó la sociedad romana: las fiestas paganas se convirtieron en cristianas. Pero, a la vez, algunas costumbres paganas se fueron infiltrando en una Iglesia más numerosa y con menor ímpetu combativo. Este influjo de la sociedad pagana en el seno de la Iglesia llegó también a la liturgia y a la forma de vida de algunos obispos, demasiado influidas ambas por el protocolo de la corte imperial. Se ha podido por esto hablar de «una Iglesia a imagen del imperio» [29].

— Al identificarse los intereses de la Iglesia con los del Imperio, la autoridad imperial cayó con frecuencia en la tentación de gobernar a la Iglesia con el pretexto de defenderla: Constantino se consideraba «el obispo exterior». Las controversias teológicas intraeclesiales, sin dejar de ser fundamental y principalmente teológicas, tenían una dimensión política, acentuada cuando el poder civil intervenía para apoyar a una o a otra corriente [30].

— Una medida política de Constantino traerá consecuencias para la vida de la Iglesia: la creación de una capital del Imperio en Orien-

[29] Así titula P. Nautin su colaboración en el tomo I de *Dos mil años de cristianismo,* o.c., 208-212.

[30] M.ª V. Escribano Paño recalca esta dimensión política de las herejías de los primeros siglos: «El cristianismo marginado: heterodoxos, cismáticos y herejes del siglo IV», en M. Sotomayor - J. Fernández Ubiña (coords.), *Historia del cristianismo,* o.c. I, 399-480, esp. 399-448; 465-472.

te: Bizancio, más tarde Constantinopla. Ni política, ni cultural, ni eclesialmente había tenido ningún peso: no tuvo obispo hasta el 315 y entonces era sufragáneo de Heraclea. Por una parte Bizancio era una ciudad totalmente cristiana, sin rastro de paganismo, a diferencia de Roma. La residencia del emperador en Oriente liberaba a los papas de su influencia cercana. Pero, a la vez, crecía el poder de la nueva sede: en ella se celebró el segundo Concilio ecuménico (381). Insensiblemente se crea una diócesis rival de Roma, que con el tiempo se alejará de ella, ensanchando la distancia entre la Iglesia de Oriente y la de Occidente. La caída de la Ciudad Eterna en manos de los bárbaros ahondará estas diferencias.

De todo esto nos interesa sobre todo el cesaropapismo. Aunque llegó a cotas mayores bajo Justiniano (483-565), se manifestó ya en estos años anteriores. Más en Oriente, donde el Patriarcado de Constantinopla era creación del emperador. Roma, con su propia tradición apostólica y debido a la lejanía geográfica del emperador, podía ser más libre.

Sin embargo, mientras Constantino residió en la Urbe, su influjo en la Iglesia fue grande. Se debía a dos razones principales, con frecuencia entremezcladas:

— Constantino seguía siendo *Pontifex maximus* de la religión tradicional romana, tan unida al Estado y tan dependiente de él. No es extraño que no supiese diferenciar su papel en ambas religiones y que se sintiese, como dijo en Nicea, «enviado de Dios».

— Con frecuencia algunos obispos pidieron su intervención en casos de conflicto. O la aceptaron con gratitud cuando era beneficiosa para la Iglesia: Concilio de Nicea (325). Por su parte, Constantino creyó que era parte de su misión proteger a la Iglesia, convencido además de que así trabajaba también por el bien del Imperio. Y los obispos nunca se lo reprocharon [31].

La concordia entre Constantino y sus sucesores con los representantes de la Iglesia no impidió que en ocasiones obispos y papas se enfrentasen a la autoridad imperial. Entre todos los casos, destacan tres:

— Como consecuencia de su oposición decidida al arrianismo, Atanasio (295-373), diácono primero y luego obispo de Alejandría, sufrió cinco destierros bajo cuatro emperadores, con la consiguiente pérdida de su sede episcopal [32]. El papa san Julio I (337-352) declaró que el destierro y deposición de Atanasio eran injustos y lo repuso en su sede. Años después se reavivó la controversia. El Sínodo de Mi-

[31] V. Monachino, *De vita Ecclesiae saeculo IV*, o.c., 115.

[32] Un resumen breve de la apasionante vida de Atanasio es el de E. Godinet, «Un obispo combativo», en AA.VV., *Dos mil años de cristianismo*, o.c. I, 221-224.

lán (355) se opuso al emperador Constancio II, que de nuevo pretendía la condena de Atanasio, aduciendo que los obispos de Oriente habían aceptado sumisamente sus deseos. El Sínodo de Milán se negó, manteniendo una actitud de independencia que distinguirá las iglesias occidentales de las de Oriente.

— Osio (257-358), obispo de Córdoba, había sido delegado papal en el Concilio de Nicea. Constancio II quiso ponerle de su parte en el asunto de Atanasio. A sus muchas presiones respondió con una carta en la que, aludiendo a su larga historia —era ya casi centenario—, decía con libertad al emperador:

> «Di ya testimonio de la fe cuando arreciaba la persecución bajo el gobierno de vuestro abuelo Maximiano (ca. 240-310). ¿Queréis perseguirme también vos? Antes de derramar sangre inocente o traicionar la verdad, estoy dispuesto a sufrir lo inimaginable. Las amenazas de vuestras cartas ya ni me causan mella [...] No olvidéis que también Vos sois un hombre mortal. ¡Temed aquel día en que también vos estaréis ante el Juez y conservaos limpio y sin mancha para aquella hora! ¡No os entrometáis en los problemas que son incumbencia de la Iglesia! ¡No queráis dar órdenes de comandante en esta acusación, puesto que en semejantes asuntos tenéis mucho que aprender de nosotros. En vuestras manos ha depositado Dios el poder de emperador, a nosotros nos ha confiado los intereses de la Iglesia. Así como el que quiere usurpar vuestra autoridad contraría las disposiciones de Dios, cuidaos bien de mancharos con el crimen de atribuiros poder sobre negocios que incumben exclusivamente a la Iglesia, porque está escrito: "Dad al césar lo que es del césar y a Dios lo que es de Dios". De aquí se deduce que no nos está permitido usurpar un poder terrenal, como tampoco a Vos, emperador, ofrecer el sacrificio de alabanza» [33].

— El episodio más conocido es la negativa de san Ambrosio, obispo de Milán, a admitir en la iglesia a Teodosio, tras la matanza de Tesalónica, el año 390, obligándole a hacer penitencia [34].

Como se ve, fue variada la reacción de la Iglesia ante la cristianización del Imperio. Sin duda abundó más la aceptación complacida que la crítica. Y esta se produjo cuando la autoridad imperial pretendió injerirse en el terreno religioso en contra de los deseos de la autoridad eclesiástica [35].

[33] Atanasio, *Historia arianorum,* 44: PG 25,746. Lo recoge H. Rahner, *Libertad de la Iglesia en Occidente,* o.c., 113-115. Parte del mismo texto se traduce, con algunas variantes, en J. Rey Marcos, «Osio de Córdoba, luces y sombras de una figura clave», en AA.VV., *Dos mil años de cristianismo,* o.c. I, 227.

[34] C. Kirch, *Enchiridion Fontium Historiae Ecclesiasticae Antiquae,* o.c., 604-620, 624.625. Cf., ibíd., las relaciones del diácono Paulino (678), Tyrannio Rufino (716), san Agustín (763), Sozomeno (927) y Teodoreto (933). Esta última versión la recoge también H. Rahner, *Libertad de la Iglesia en Occidente,* o.c., 154-158.

[35] Ibíd., en la II parte: «La lucha por la libertad de la Iglesia en los tiempos constan-

III. EL PENSAMIENTO DE LOS SANTOS PADRES, ESPECIALMENTE DE SAN AGUSTÍN

Tras los Padres apostólicos y los Padres apologistas vienen los llamados Santos Padres. La palabra «Padres» nos hace remontarnos a nuestros orígenes. Pese a las reservas de Jesús («No llaméis padre a nadie sobre la tierra», Mt 23,8), el término obtuvo carta de naturaleza en la Iglesia. Sin escrúpulos, san Pablo quería que los corintios le reconociesen como padre, porque los había engendrado en Jesucristo (1 Cor 4,15). En la vida monástica se extendió el título de «abad» y más tarde en la Iglesia se llamó «Papa» al obispo de Roma. No es extraño que también se llame «Padres» a los que están en contacto con los orígenes de la fe. Son además «Santos»: enseñan con sus escritos y con sus vidas. Están en contacto con la cultura de la época. Son la base para orientarse en la fe verdadera en las primeras controversias cristológicas y trinitarias. Su influjo seguirá vigente en los siglos posteriores [36].

No hace falta que tomemos partido en la controversia sobre la época en que florecen los Santos Padres. Aunque se puede discutir sobre la pertenencia de algún escritor al grupo, hay unanimidad en admitir que en los años que van desde el *Edicto de Milán* (313) a la muerte de Agustín (430) o al Concilio de Calcedonia (451) florecen simultáneamente en Oriente y en Occidente figuras cimeras del pensamiento teológico cristiano. Podemos constatar, aunque no explicar, su grandeza y su abundancia simultáneas [37]. Lo que aquí nos interesa

tinianos» (p.65-158), donde se recogen nueve documentos que demuestran la oposición de parte de la Iglesia al cesaropapismo de Constantino.

[36] Brevemente y con precisión presenta a los Santos Padres J. ÁLVAREZ GÓMEZ, *Historia de la Iglesia*, o.c. I, 291-293. Aquí y en las obras citadas en la nota siguiente se encuentra una abundante bibliografía.

[37] Cf., también, el volumen citado de R. TREVIJANO, *Patrología* (BAC, Madrid [2]2009). En la BAC son clásicos los cuatro tomos de *Patrología*, los dos primeros de J. QUASTEN: I: *Hasta el Concilio de Nicea* ([7]2004); II: *La edad de oro de la literatura de la patrística griega* ([7]2004); y los otros dos preparados por A. DI BERARDINO: III: *La edad de oro de la literatura patrística latina* ([5]2007); IV. *Del Concilio de Calcedonia (451) a Beda. Los Padres latinos* ([2]2002). Entre las colecciones clásicas se encuentran: *Patrologiae cursus completus. Series graeca* (PG) y *Patrologiae cursus completus. Series latina* (PL), de J.-P. MIGNE; *Sources chrétiennes*, colección de Éd. du Cerf (París); *Corpus christianorum. Series graeca* (CCSG) y *Corpus christianorum. Series latina* (CCSL), publicadas por Brepols (Turnhout, Bélgica); y *Fuentes patrísticas*, editada por Ciudad Nueva (Madrid). Una antología sintética es la M. J. ROUËT DE JOURNEL, *Enchiridion Patristicum* (Herder, Barcelona [19]1956). Cf., también, B. ALTANER, *Patrología* (Espasa Calpe, Madrid [5]1962); H. V CAMPENHAUSEN, *Los Padres de la Iglesia*. I: *Padres griegos;* II: *Padres latinos* (Cristiandad, Madrid 1974); A. HAMMAN, *Guía práctica de los Padres de la Iglesia* (Desclée, Bilbao 1969); M. TORRES MARCOS (comp.), *Textos selectos de los Padres apostólicos, de los Santos Padres y Doctores de la Iglesia universal* (Roma Artes Gráficas, Ávila 1997); D. RAMOS LISSON, *Patrología*

es su aportación a la Moral política. Aunque la mayor riqueza y densidad de la obra de estos gigantes del pensamiento es, sin duda, su contribución a las primeras disputas teológicas, eran también pastores y se ocuparon de asuntos prácticos, entre ellos de lo que con el tiempo llamaremos Moral económica [38] y Moral política.

1. San Juan Crisóstomo (347-407) y san Ambrosio (340-397)

Además de san Agustín, que merece tratamiento por separado, nos fijamos ahora en un Padre oriental y en otro occidental. Al ser personalidades de relieve y ocupar sedes episcopales en ciudades que eran residencia imperial (Constantinopla y Milán), tuvieron en su vida contactos —no siempre fáciles— con las autoridades civiles: ya se ha mencionado la penitencia que san Ambrosio obligó a hacer al emperador Teodosio y es conocido que san Juan Crisóstomo (347-407) murió en el destierro —ya antes había padecido uno—, que le fue impuesto por sus críticas a la emperatriz Eudoxia (?-404). Algunos de sus discursos más famosos —el de las estatuas, o el de la defensa de Eutropio, el que comienza con: «Vanidad de vanidades y todo vanidad»— tenían trasfondo político, aunque él los enfocaba desde su perspectiva pastoral. Aunque era hijo de un maestro de la milicia —el rango más alto en la jerarquía militar imperial— era un hombre alejado de la política y de la vida social. Esto y, sobre todo, su pasión por la Escritura, le hicieron chocar más de una vez con las autoridades imperiales en asuntos concretos. En sus abundantes comentarios a la Escritura aborda cuestiones de Moral política cuando glosa Rom 13 (la autoridad viene de Dios) o Mt 22 (el César y Dios).

Distinta es la figura de san Ambrosio (340-937). Hijo del prefecto galo de Tréveris, se formó en Roma y fue alto funcionario del Imperio. Siendo gobernador de las provincias septentrionales de Italia y vigilando para que se mantuviese el orden en la elección para la sede episcopal de Milán, pese a ser solo catecúmeno, fue elegido arzobispo por aclamación popular. Su formación teológica fue tardía, pero logró con su magisterio —además de la conversión de san Agustín— superar la confusión creada por el arrianismo, que no se vencía solo a base de decretos y símbolos conciliares. Centró su labor pastoral

(Eunsa, Pamplona 2005). Los manuales de historia de la Iglesia dedican, obviamente, atención a los Santos Padres; entre ellos destacamos: M. Sotomayor - J. Fernández Ubiña (coords.), *Historia del cristianismo,* o.c. I, 556-572. M. Sotomayor alarga la época patrística hasta la muerte de san Isidoro (636) en Occidente y san Juan Damasceno (749) en Oriente; J. Laporte, *Los Padres de la Iglesia. Padres griegos y latinos en sus textos* (San Pablo, Madrid 2004), presenta una introducción y antología breve.

[38] Cf. A. Galindo, *Moral socioeconómica* (BAC, Madrid 1996) 47-55.

en la predicación de la Escritura. Con novedad por lo que respecta a Occidente, interpretó alegóricamente el Antiguo Testamento y transmitió con hondura el mensaje de los Evangelios y de san Pablo.

En su obra *El Examerón,* expone el origen de la política basado en la sociabilidad del ser humano, idea que provenía de Aristóteles (384-322 a.C.), que Ambrosio conoció a través de los estoicos y de Lactancio (241-320). Fue consciente de las desviaciones que la política sufría en su tiempo. Aunque al principio se practicaba la justicia, el pecado introdujo el desorden. Comenzó a dominar la ambición, y el servicio se convirtió en servidumbre.

San Ambrosio propagó ideas de pensadores más antiguos:

— El orden social tiene un carácter coactivo a consecuencia del pecado original, como pensaban Séneca (4 a.C.-65 d.C.) y san Ireneo (ca. 130-195), este último de acuerdo con lo que expresa Rom 13,3-5. Si este pasaje es paulino, se orienta quizá a reprimir brotes de anarquía en algunos cristianos. Con todo, la obligación de obedecer a la autoridad en conciencia no se basa solo en su poder coactivo.

— El origen del poder político es divino, según la misma doctrina paulina y de otros escritores neotestamentarios. Pero esto no implica que Dios haya instituido a cada gobernante.

— En consecuencia, no reconoce un derecho de resistencia activa ante las extralimitaciones del poder, aunque sí derecho a la reprensión por parte de la autoridad eclesiástica. Así lo ejercitó él mismo con Teodosio.

— La justicia es el conocimiento de Dios, tal como había enseñado Lactancio. Pero el obispo de Milán añadía que no bastaba esta si no iba acompañada de la caridad.

Por lo que toca a las relaciones entre Iglesia e Imperio, se separó decididamente de la praxis y de la teoría de Oriente, donde el emperador era señor de lo religioso y de lo civil. Ambrosio defendió la independencia de la Iglesia y la autonomía de los dos poderes, cada uno en su campo. En los asuntos religiosos, la autoridad es el obispo. «El emperador está en la Iglesia, no sobre ella»: así corregía la mala interpretación del concepto «obispo exterior». El punto de partida de Ambrosio, que unía en su persona el haber sido funcionario imperial y el ser obispo, es el aprecio por el Imperio. Incluso cuando tiene que enfrentarse a las autoridades imperiales, como ocurrió con Teodosio, no quiere humillarlas ni triunfar sobre ellas. Es plenamente consciente de que es necesario que el poder imperial sea independiente para que haya un orden justo en el mundo. Solamente cuando ese poder quiere invadir la fe o la moral cristiana se opone a él con firmeza. Es posiblemente el Santo Padre más equilibrado en su concepción de cómo deben relacionarse ambas potestades.

Al vivir en una situación de confesionalidad cristiana, se esforzó en que se sacasen consecuencias de la legalidad: se opuso a la nueva colocación del altar pagano en el Senado de Roma, a la reconstrucción de una sinagoga decretada por Teodosio tras haber sido esta destruida por monjes fanáticos y a la entrega de su diócesis a un obispo antiniceno propuesto por la Corte Imperial. Se le puede considerar inspirador del decreto del emperador Graciano, que contenía importantes restricciones a los herejes.

Su actuación más decidida fue la amenaza de excomunión a Teodosio tras la matanza de Tesalónica. Su argumentación es pastoral y, hasta cierto punto, amistosa:

> «Escuchadme, señor: Tenéis celo por la fe; no lo puedo negar. Teméis a Dios: lo confieso. Pero estáis por naturaleza dotado de una vivacidad de carácter, que se convierte en clemencia si se tiene cuidado en calmaros, pero que os empuja, si se os irrita, a excesos, de los que solo caéis en la cuenta a duras penas [...] Lo ocurrido en Tesalónica no tiene precedente en la memoria de los hombres [...] Lo odioso del crimen no hubiera hecho más que aumentar su peso sobre mí de no haber declarado necesaria vuestra reconciliación con Dios. ¿Os avergonzaréis, señor, de hacer lo que David hizo, rey como vos, profeta, antepasado según la carne de Cristo Jesús? Este príncipe exclamó: "¡He pecado contra el Señor!" [...] Os escribo estas cosas no para confundiros, sino para que el ejemplo de un rey os invite a borrar este delito de vuestro reinado. Pues bien: para borrarlo tenéis que humillar vuestra alma ante Dios. Sois hombre. El pecado está ahí. Arrojadlo. El pecado solo se borra con la penitencia y con lágrimas. No puede quitarlo ni un ángel ni un arcángel. Solo el Señor. No me atrevería yo a ofrecer el sacrificio [de la Misa] si vos os empeñarais en estar presente. Lo que me está prohibido hacer en presencia de un hombre que haya derramado la sangre de un solo inocente ¿cómo me va a estar permitido ante quien ha derramado la sangre de tantos? [...] Os escribo de mi propia mano esta carta para que vos solo la leáis. Si sois creyentes, haced lo que os digo. Si no, perdonadme lo que he hecho. Y Dios sobre todos» [39].

La alusión a la excomunión, necesaria si no había un signo externo de arrepentimiento, convenció a Teodosio. Despojado de sus ornamentos imperiales, se presentó en Milán a hacer penitencia pública. Restituido al seno de la comunidad cristiana, el emperador mantuvo hasta su muerte el aprecio y la amistad hacia el arzobispo de Milán.

[39] En la nota 35 se han indicado las fuentes de este texto. La presente traducción está tomada de la citada obra *Dos mil años de cristianismo,* I, 203. Recoge el texto completo de este mensaje H. RAHNER, *Libertad de la Iglesia en Occidente,* o.c., 149-153.

2. San Agustín (354-430)

Aurelio Agustín (354-430), natural de Tagaste, en la Numidia, fue hijo de padre gentil y madre cristiana, santa Mónica. A diferencia de otros Santos Padres, no pertenece a las clases más altas, sino a los curiales, nobles municipales, aplastados bajo el peso de los impuestos: hoy diríamos clase media. Por el esfuerzo de sus padres, y como los otros exponentes de la Patrística, estudia con buenos profesores. En su caso Humanidades y Retórica.

Llevado por las preocupaciones del espíritu se hace maniqueo. De ellos le atraía su racionalismo, su aspiración a un cristianismo espiritual, que prescindía del Antiguo Testamento, «cuentos de viejas» para él en aquel momento, y su pretensión de resolver el problema del mal. Decepcionado del maniqueísmo tras su encuentro con el obispo maniqueo Fausto, le quedó un saludable escepticismo ante lo exclusivamente racional. Llegado a Milán frecuentó los sermones de san Ambrosio para aprender de él elocuencia. La interpretación alegórica y espiritual que este hacía del Antiguo Testamento y el influjo neoplatónico (plotiniano) le prepararon para aceptar que la guía en la fe es la Biblia, leída en y por la Iglesia. La lectura de la carta a los Romanos le produjo una transformación interior —conversión—, que supuso su apertura total a Dios. Fue bautizado, junto con su hijo y un amigo, por san Ambrosio y volvió a su África natal, tras haber enterrado en Ostia a su madre. En África fue obligado a aceptar el sacerdocio (391) y el episcopado (395). Ocupó desde 397 la sede de Hipona.

Su obra es ingente [40]. Por sus *Retractationes (Revisiones)* conocemos que escribió un total de 252 libros, más de 500 sermones y 225 cartas que se conservan. Por eso es útil recordar lo que él mismo escribió en *De mendacio:* «No critiques a quienquiera que leas, si antes no lo has leído íntegramente; así lo criticarás menos». En parte por eso escribió al final de su vida sus *Retractationes:* porque creía en el progreso intelectual de cada ser humano y de sí mismo.

Los temas que trata mayoritariamente son teológicos, sobre todo la gracia. Junto a un pensamiento teológico poderoso, en su obra destaca la influencia de la cultura clásica. Cuando el Imperio romano occidental se tambaleaba por la invasión de los bárbaros, Agustín unió la mejor tradición cultural greco-romana con un pensamiento cristiano creativo y de horizontes amplios, basado además en la Escritura. Su conocimiento de los clásicos es muy extenso [41]. Puede

[40] La edición bilingüe de sus *Obras completas* en la BAC se recoge en cuarenta y un volúmenes.
[41] Cf. G. Combès, *Saint Augustin et la culture classique* (Plon, París 1927) 1-33.

afirmarse que tuvo una doble fuente de inspiración: los clásicos y la Escritura. Su trayectoria intelectual se inició con la lectura del *Hortensius* de Cicerón (106-43 a.C.). Muchas veces elogia a los sabios romanos y afirma que todo lo que tienen de verdadero es cristiano. Junto a Cicerón, su maestro fue Platón (427-347 a.C.). «Ninguno se ha acercado más a nosotros que este» [42]. Agustín cristianizó lo platónico que vio en el neoplatonismo plotiniano.

El obispo de Hipona «entró en política» para refutar las tesis paganas que responsabilizaban al Dios cristiano del saqueo practicado contra Roma por el rey Alarico (410). Para ello escribe *De civitate Dei.* La obra supera los objetivos de su autor y se convierte en una reflexión sobre la historia universal. No es esta la única obra de san Agustín que ahora nos interesa, puesto que dedica también un tratado a la ley [43]. Por él comenzamos.

a) *El libre albedrío (De libero arbitrio)*

San Agustín recoge de Pablo y los Santos Padres la idea de la ley natural, tratada también por los jurisconsultos romanos (s. I-II d.C.) y por Cicerón, que transmite mucho de las ideas de Platón y del estoicismo [44]. Recurre a la distinción entre ley eterna, idéntica a Dios y expresión de su esencia, y ley natural, considerada como participación de la criatura racional en el orden divino del Universo, referido a un Dios personal, y reflejo de la ley eterna en la conciencia huma-

[42] *De civitate Dei,* VIII, 5, en *Obras completas,* XVI (⁶2007) 489-493.

[43] Entre la abundantísima bibliografía sobre la moral política de san Agustín destacamos: A. TRUYOL Y SERRA, *El derecho y el Estado en san Agustín* (Revista de Derecho Privado, Madrid 1944); H. L. MARROU, *St Augustin et la fin de la culture antique,* 2 vols. (E. de Broccard, París 1938-1949); P. MUÑOZ-VEGA, *Introducción a la síntesis de san Agustín* (Pontificia Universidad Gregoriana, Roma 1945); G. COMBÈS, *La doctrine politique de saint Augustin* (Plon, París 1950); V. GIORGIANI, *Il concetto del diritto e dello Stato in S. Agostino* (A. Milani, Padua 1951); G. GARILLI, *Aspetti della filosofia giuridica, politica e sociale di sant'Agostino* (A. Giuffrè, Milán, 1957); S. COSTA, *La città politica di sant'Agostino* (Ed. Comunità, Milán 1960); P. FINT, «Ideario político de san Agustín»: *Augustinus* 5 (1960) 163-174; J. CAMPOS, «La "ciudad de Dios" según la mente y el sentir de los Padres de la Iglesia»: *La Ciudad de Dios* 184 (1971) 495-579; A. GIORDANO, «S. Agostino e la politica»: *Filosofia Oggi* 7 (1984) 195-214.

[44] Marco Tulio Cicerón difunde entre los romanos el pensamiento griego, especialmente el platónico y el estoico. De entre su doctrina jurídica destaca la teoría de la ley natural. La «Ciencia del derecho» no nace del conocimiento de los «Edictos de los pretores» o de la «Ley de las doce tablas», sino del seno de la filosofía. Esta enseña que en todos los hombres hay una razón común que proviene de Dios y es la ley misma. La Ley no es sino la recta razón en cuanto manda o prohíbe. En un texto de *La República* que conocemos a través de Lactancio se afirma que la recta razón es verdadera Ley conforme a la naturaleza que llama a los hombres al bien y los aparta del mal. En *Las Leyes,* Cicerón insiste en la misma doctrina.

na. Abarca a todos los hombres, pero necesita la gracia para ser conocida. Siguiendo esta secuencia, la ley natural es el fundamento del derecho positivo, cuya finalidad es asegurar la paz y el orden. De este modo la ley positiva no tiene que imponer o prohibir todo lo que la ley natural impone o prohíbe [45].

b) *La ciudad de Dios (De civitate Dei)*

Esta obra enlaza con la caída del Imperio romano tras la invasión de Roma por parte de Alarico, el 24 de agosto del 410. Algunos sectores del paganismo más ilustrado hicieron responsables a los cristianos de esta catástrofe. La caída de Roma [46] fue vivida por muchos como la puesta en entredicho no solo del Imperio sino de la misma humanidad. Supuesta la confesionalidad del Imperio, en último término la responsabilidad era del cristianismo. Esta situación obligó al autor a reflexionar sobre la *decadencia* de los imperios. Lo hizo en algunos de sus sermones (especialmente en el titulado *De Urbis excidio)* y en *De civitate Dei*. El fin inmediato de la obra era desvincular a Roma del paganismo y hacer ver que, destruido el Imperio, quedaba en pie lo esencial: una ciudad cristiana, en la que, superando los límites del Imperio, tenían cabida todos los seres humanos. Más allá de esta finalidad inmediata, el obispo de Hipona exponía su visión global de la historia. Para interpretar el sentido fundamental de esta obra recurrimos a dos claves:

— La idea de que el hombre es ciudadano de dos ciudades: la de su nacimiento, la ciudad humana, y la ciudad de Dios. La distinción entre las dos ciudades, enseñada ya por los estoicos y con raíces paulinas [47], no se identifica con la distinción Iglesia-Estado. Ambas instituciones pueden estar en cualquiera de las dos ciudades, dependiendo de los valores en que se inspiran. Con todo, la idea de san Agustín es que la ciudad terrena debe respetar los valores cristianos. Y la ciudad de Dios reconoce la autonomía y el derecho a la existencia de la ciudad terrena. Esta imagen de las dos ciudades explica el cambio y el movimiento que se produce en la historia.

— El pesimismo antropológico, que se percibe en su teoría del pecado original, y el dualismo ético, en el que se deja sentir la in-

[45] Cf. R. GÓMEZ PÉREZ, *La ley eterna en la historia. Sociedad y derecho según san Agustín* (Eunsa, Pamplona 1972).

[46] Sobre este «saco de Roma» y sus consecuencias: F. J. LOMAS, «El Imperio cristiano», en M. SOTOMAYOR - J. FERNÁNDEZ UBIÑA (coords.), *Historia del cristianismo*, o.c. I, 515-526; 528-530 (textos).

[47] Entre los estoicos, Séneca. El influjo paulino estaría en la distinción entre hombre viejo y hombre nuevo. También Orígenes utilizó ambas imágenes.

fluencia de Platón, derivado de su paso por el maniqueísmo. Con todo, Agustín cree en la victoria final del bien y de Dios.

San Agustín entronca con el concepto de *sociabilidad natural* de Aristóteles, los estoicos y Cicerón, a través del mandato bíblico dado por Dios a los hombres: «creced y multiplicaos». Ello es prueba de la vocación natural del hombre a vivir en sociedad. Esta *sociedad política* responde a una inclinación natural del hombre, y su función es la de asegurar la paz y promover la justicia. Sabe que solo se logran de modo imperfecto, dada una naturaleza humana corrompida por el pecado. Por eso, afirma sin dudar que un Estado que se impone por la fuerza y olvida la justicia es semejante a una banda de ladrones [48].

La sociedad política vive presa de las tensiones existentes entre la ciudad de Dios y la ciudad terrena. «Así que dos amores fundaron dos ciudades, es a saber: la terrena el amor propio hasta llegar a menospreciar a Dios, y la celestial el amor por Dios hasta llegar al desprecio de sí propio» [49]. A la sociedad política corresponde optar por una de las dos ciudades, aunque para realizar la auténtica justicia la sociedad política y el gobernante deben ser cristianos.

San Agustín considera que la aparición del cristianismo es un punto culminante en la marcha de la historia y que desde ese preciso momento, la historia de la salvación humana está ligada a la Iglesia. Llevado el argumento a su último extremo, este obligaría a san Agustín a afirmar que la justicia no puede darse en una sociedad que no reconoce al Dios verdadero. Sin embargo, no niega que en los Estados precristianos se realizase la justicia, aunque esta fuese *mínima.* Tampoco san Agustín justifica la identificación entre Iglesia y organización política. Conviene por ello diferenciarlo del *agustinismo político* medieval.

El planteamiento político de San Agustín acaba en su teoría de la *guerra justa.* Frente a Tertuliano (ca. 155-post 220) y otras sectas que promueven un pacifismo absoluto, san Agustín justifica el derecho a la guerra en tanto en cuanto es el único medio para hacer frente a la injusticia y restaurar el derecho al que recurre el beligerante con recta intención, actuando como juez y no como ofendido. Esta teoría participa de una visión de las relaciones entre los pueblos basadas en una convivencia pacífica protagonizada por muchos reinos. Esta fórmula sería preferible a la de un Imperio universal.

[48] *De civitate Dei,* IV, 4, en *Obras completas,* XVI (BAC, Madrid [6]2007) 228-229.
[49] Ibíd., XIV, 28, en ibíd., XVII, 137.

IV. LO QUE APORTA EL CRISTIANISMO PRIMITIVO A LA CONSTRUCCIÓN DE EUROPA

En los siglos que van desde las persecuciones hasta la caída de Roma hay muchas actitudes dentro de la Iglesia, en parte provocadas por la distinta forma de relación del Imperio con ella —desde las persecuciones hasta la confesionalidad— y también nacidas de diferentes sensibilidades ante el poder civil. Fundamentalmente, incluso en los momentos de persecución, la mayoría de la Iglesia —y su parte más ortodoxa— aceptaron la estructura del Imperio. Fueron los herejes —los donatistas sobre todo y los montanistas— quienes tuvieron una postura crítica por sistema ante el Imperio.

A lo largo de estos siglos se va formando ya un pensamiento político de notoria influencia posterior y que aprovecha parte del pensamiento greco-romano. El pensamiento político de Europa occidental tiene un doble origen: cristiano y greco-romano. Más en concreto, el cristianismo recogió y aprovechó una triple fuente:

— De los clásicos griegos —Platón y Aristóteles— y de los latinos, especialmente Cicerón, heredó, sobre todo San Agustín, sus teorías sobre el origen del Estado y el valor de la ley. Si, como dijimos al principio de este capítulo, los griegos transmitieron sobre todo *ideas políticas,* los romanos nos dejaron en herencia *formas políticas.* Más en concreto, el origen del Estado y la naturaleza de la ley eterna y de la ley positiva por parte griega; y la concepción del Imperio y del derecho por parte de los romanos. *La República, El político* y *Las leyes,* de Platón (427-347 a.C.); *Ética a Nicómaco* y *Política,* de Aristóteles; *La República, Las leyes* y *Los deberes,* de Cicerón influyeron en los pensadores cristianos, a través principalmente de san Agustín y, más tarde, de santo Tomás.

— De los estoicos —especialmente de Séneca— la Iglesia aprendió mucho. Se han señalado las concomitancias de san Pablo con la moral estoica y en concreto con Lucio Anneo Séneca, autor *La clemencia,* espejo del buen príncipe, y de los ensayos *La tranquilidad del alma* y *El ocio,* que tratan del problema de la participación política. Junto a estas destacan: *La ira, Cartas a Lucilio* y *Los beneficios.* Del estoicismo pasó a la Iglesia el concepto de sociabilidad natural del ser humano, la universalidad, la existencia del derecho natural (lo que manda la recta razón), del que depende el derecho positivo.

— El período de los jurisconsultos romanos ocupa los siglos I y II d.C. No se conservan las obras de estos especialistas en cuestiones jurídicas, a excepción de las *Instituciones* de Gayo (siglo II), que fueron recogidas en el *Digesto* o *Pandectas* de Justiniano hacia el 533. El conocimiento jurídico de los jurisconsultos tenía una dimensión eminentemente práctica, se dedicaban a asesorar a los magistra-

dos y algunos de ellos llegaron a obtener la facultad de crear jurisprudencia. Su mayor responsabilidad fue la de transformar el derecho de la Urbe romana en *ius civile:* un derecho que debía servir a un Imperio compuesto por unidades sociales distintas. Para ello recurrieron a la filosofía estoica dado el carácter integral de este sistema filosófico que atendía tanto a la dimensión individual como social de la persona. Sus ideas fueron recogidas por los juristas del Medioevo.

Marco Tulio Cicerón, que bebe de la doble fuente, los clásicos griegos y los estoicos, inspiró a san Agustín, y a través de él al pensamiento cristiano, su teoría sobre el derecho natural. Toma de los estoicos la idea de una razón divina como explicación última del orden que encontramos en la naturaleza; de ella participan todos los hombres y por ello son capaces de encontrar dicho orden y descubrir que este comprende también la conducta humana. Cuando esta razón manda que nuestra conducta se ajuste al orden natural se convierte en ley, es el derecho natural. Dado que la naturaleza humana es universal, así también el derecho natural. Este no depende de la autoridad política, sino que es fuente del derecho positivo. Los dos principios básicos del derecho natural son la igualdad y la dignidad humana. Esto es una exigencia moral. De esta convicción parte la idea que Cicerón tiene de sociedad política: grupo humano unido por un derecho común y por la común conveniencia. No es una formulación planteada solo en términos utilitaristas, sino que la idea del derecho positivo como plasmación del derecho natural le otorga la necesaria dimensión de justicia. Esta asociación de personas llega a ser política cuando existe una *res publica* organizada por la autoridad.

El cristianismo empalmó con esta forma de ver la política desde su propia perspectiva: la centralidad del amor al prójimo y la filiación divina universal respecto a un único Dios llevaban a reconocer la dignidad de todo ser humano. Es, por esto, verdad que Europa tiene una doble matriz, greco-romana y cristiana. Esto desde el punto de vista teórico. Desde el práctico, los cristianos mostraron ante el Imperio una actitud clara, que podríamos definir como doble lealtad: ni en tiempo de persecuciones los cristianos fueron siempre hostiles por sistema al Imperio, aunque vivían la persecución como injusta; ni tampoco en tiempos de confesionalidad se creyeron obligados a aceptar todo lo que decretaba la autoridad imperial.

En estos siglos iniciales, la Iglesia pasa de ser una secta, unida al judaísmo, a ser una religión tolerada y, finalmente, oficial. Un gran cambio en un período no tan largo. Pese a eso el cristianismo primitivo no aceptó el modelo teocrático, propio del judaísmo de tiempos de David o del Imperio en tiempos de Augusto. Durante estos primeros siglos distinguió la mayor parte de las veces, aunque hubo algu-

nas excepciones, entre el mundo religioso y el civil. En los siglos siguientes se perderá parte de esta claridad.

Jesucristo no dejó un modelo político cristiano, pero sí legó una actitud ante la vida. Desde la filiación divina universal y el amor al hermano —la gran aportación de los seguidores de Jesús, diversa del judaísmo— los cristianos supieron aprovechar y potenciar lo mejor de la cultura greco-latina, aunque esta a veces les fue hostil. Con terminología moderna podemos decir que supieron inculturarse e incluso evangelizar la cultura pagana. Supieron infundir al espíritu que regía el Imperio la convicción de la unidad esencial del género humano, pues todos los seres humanos somos hijos de un único Dios y es básico el precepto del amor. Aunque no se sacaron todas las consecuencias —la esclavitud siguió existiendo— se mantenía el principio paulino: «Ya no hay distinción entre judío o no judío, entre esclavo o libre, entre varón o mujer, porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús» (Gál 3,28).

CAPÍTULO III

LA COSMOVISIÓN RELIGIOSA MEDIEVAL

BIBLIOGRAFÍA

ARTOLA, M., *Textos fundamentales para la historia* (Biblioteca de la Revista de Occidente, Madrid 1968); DUÉ, A. - LABOA, J. M.ª, *Atlas histórico del cristianismo* (San Pablo, Madrid 1998); GARCÍA-VILLOSLADA, R. - LLORCA, B. - LABOA, J. M.ª, *Historia de la Iglesia católica.* II: *Edad Media* (BAC, Madrid [r]2009); FOSSIER, R., *La Edad Media* (Crítica, Barcelona 1988); FRANK, I. W., *Historia de la Iglesia medieval* (Herder, Barcelona 1988); HALPHEN, L., «L'essor de l'Europe, XIe-XIIIe siècles», en L. HALPHEN y PH. SAGNAC (dirs.), *Peuples et civilisations. Histoire générale,* VI (Alcan, París [4]1940); HIRSCHBERGER, J., *Historia de la filosofía* (Herder, Barcelona 1975); JEDIN, H. (dir.), *Manual de historia de la Iglesia.* III: *De la Iglesia de la primitiva Edad Media a la Reforma gregoriana* (Herder, Barcelona 1970); LABOA, J. M.ª, *Historia de los papas. Entre el Reino de Dios y las pasiones terrenales* (La Esfera de los Libros, Madrid 2005); LOPES, A., *I papi. La vita dei pontefici attraverso 2000 anni di storia* (Roma, Futura Edizioni 1997); MENÉNDEZ, A., *Teología moral.* III: *Moral social, económica y política* (Aldecoa, Burgos 1993); RAPP, F., *La Iglesia y la vida religiosa en Occidente a fines de la Edad Media* (Labor, Barcelona 1973); SABINE, G., *Historia de la teoría política* (FCE, Madrid [15]1986); TRUYOL Y SERRA, A., *Historia de la filosofía del derecho y del Estado,* I (Alianza Universidad, Madrid [7]1982); ULLMANN, W., *Historia del pensamiento político en la Edad Media* (Ariel, Barcelona 1983).

La «cosmovisión cristiana medieval» es algo real. Pero no se formó en un día. Fue el resultado de una serie de hechos y del influjo de estos en quienes reflexionaron sobre la política desde la perspectiva de su «deber ser». Se pueden poner límites cronológicos a esta realidad. Es defendible extenderla desde la caída de Roma (476) hasta la muerte de Bonifacio VIII (1303). La primera fecha indica la decadencia real del Imperio romano occidental. La segunda, el apogeo de las pretensiones papales en su dominio sobre el Imperio. A lo largo de estos años cambiaron las circunstancias políticas en las que se desenvolvió la vida de la Iglesia católica y, también, cambió la misma Iglesia. Es lo que abordaremos en este capítulo.

I. ROMA SE ESCORA HACIA OCCIDENTE: EL SACRO ROMANO IMPERIO

Al final del capítulo anterior quedaba claro que el Imperio romano se fue inclinando hacia la nueva Roma, Bizancio, la ciudad de Constantino, Constantinopla. Era el centro principal del Imperio, aunque la vieja Roma seguía teniendo importancia dentro del Imperio occidental, más como ciudad de los papas que como ciudad imperial. Milán o Rávena eran la residencia del emperador de Occidente o de su legado. Este hecho facilitó la relativa independencia de los papas respecto al poder imperial, más acusada en Occidente que en Oriente, donde el emperador y el Patriarca de Constantinopla compartían la misma ciudad.

El papado fue separándose de modo progresivo de Bizancio, incluso antes de que se produjera el Cisma de Oriente. Influyeron fundamentalmente tres factores: la invasión de los bárbaros o transmigración de los pueblos, que culmina con la caída de Roma (476); el apoyo que los papas buscaron y encontraron en los francos; la nueva organización política del Imperio.

1. La invasión de los pueblos germánicos que culmina con la caída de Roma en sus manos

La historiografía latina llama peyorativamente «invasión de los bárbaros» a lo que la historiografía germana denomina «emigración de los pueblos». Para los primeros se trata de hordas salvajes que destruyen a sangre y fuego la ya decadente, pero cristiana, cultura romana. Para los segundos no hay invasión, sino emigración de unos pueblos con cultura propia, que, en ocasiones, fueron aceptados pacíficamente y, en otras, se impusieron por la fuerza.

Hubo de todo en este proceso, que duró varios siglos [1] y en el que intervinieron varios pueblos. En algunos casos el Imperio concedió hospitalidad y tierras a la sangre joven que se acercaba, aunque en otros se resistió a admitirlos. Fue también variada la reacción de la Iglesia. Algunos de sus miembros miraron con miedo y animadversión a los nuevos pueblos que rompían un estado de cosas inspirado en la Iglesia. Con el tiempo, consumado el establecimiento de los nuevos pueblos en el territorio del Imperio y convertidos del arrianismo, la mayoría de la Iglesia aceptó la nueva situación.

La influencia de los pueblos germanos se extendió de modo progresivo, especialmente a partir del saqueo de Roma perpetrado por

[1] Se calcula que las migraciones de los pueblos bárbaros se inician en el siglo II a.C. y se retoman en los siglos II y III d.C.

Alarico el 24 de agosto del año 410. El Imperio se quedó sin defensa en un momento en el que Roma no estaba en condiciones de resistir el poder de los pueblos bárbaros. Los siguientes datos ayudan a comprenderlo:

— Los pueblos bárbaros se fueron instalando dentro de las fronteras del Imperio con cierta autonomía y con territorios propios en las Galias, el Norte de África, Hispania e Italia.

— El emperador Teodosio consiguió integrar a los pueblos godos en la tarea de reconstrucción del Imperio, pero a su muerte las desavenencias entre Roma y Constantinopla fueron utilizadas por Alarico, jefe de las fuerzas visigodas mercenarias del ejército romano, y por el general vándalo Estilicón (ca. 360-408), en quien recayó la defensa del poder de Honorio y Arcadio.

— Una de las hijas del emperador Teodosio, Gala Placidia (ca. 389-450), secuestrada tras el saqueo de Roma, se casó (414) con el rey visigodo Ataúlfo (ca. 372-415).

— La unificación del Imperio bajo Teodosio II (408-450), hijo de Arcadio, fue casi un espejismo ya que el auténtico poder lo ejercían los generales bárbaros.

En esta situación el emperador Valentiniano III (419-455) intenta enfrentarse a Atila (406-453), rey de los hunos, en el año 451. Un año más tarde el general llega a Roma. Cerca del río Milvio se produce el encuentro, bellamente retratado por Rafael, entre el papa León, llamado «el Magno» (400-461) y el jefe de los hunos. Según la tradición, tras este encuentro, Atila regresó a Europa Central [2]. La embajada del Papa no obtuvo el mismo éxito ante Genserico (ca. 390-477), rey de los vándalos, en el año 455. Durante casi veinte años —desde la muerte de Valentiniano III (455) hasta el año 476, fecha en la que Odoacro (434-493) jefe de los hérulos, destrona al último emperador, Rómulo Augústulo (emperador entre 475-476)—, el Imperio vive continuas guerras civiles y enfrentamientos entre los pueblos bárbaros. El dominio de los hérulos duró solo hasta que otro pueblo, los ostrogodos, cuyo rey era Teodorico (454-526), los expulsaron. Los ostrogodos (los godos de oriente) respetaron la fe. No así sus sucesores en Italia, los lombardos, que entraron en el norte de la península en complicidad con Constantinopla.

En esta situación los papas volvieron sus ojos a los francos. Procedentes del norte de Europa, ya en el siglo III penetraron en el territorio del Imperio romano ocupando la cuenca del bajo Rin: Holanda, Bélgica y el norte de Francia. Abrazaron el cristianismo al contacto con los soldados romanos de guarnición allí y los habitantes de la re-

[2] Insisten en el desconocimiento de la conversación entre el Papa y Atila: J. M.ª LABOA GALLEGO, *Historia de los Papas,* o.c., 73 y A. LOPES, *I papi,* o.c., 16.

gión. La conversión masiva del pueblo tuvo lugar tras la de su rey, Clodoveo (466-511), en la catedral de Reims, en los años finales del siglo V. Al no haber entrado nunca en contacto con otros pueblos invasores, que habían abrazado el arrianismo, se mantuvieron siempre en la fe de Roma.

Los otros pueblos bárbaros fueron evangelizados y atraídos al cristianismo por obra de predicadores itinerantes, como san Bonifacio (ca. 680-754), y los monjes fundados por san Benito (480-547). El conjunto de monasterios benedictinos constituyó a la vez una red de presencia de la Iglesia para la atención espiritual de los ciudadanos, un reducto para conservar y transmitir la vieja cultura clásica y un estímulo para vivir según un modelo de ser humano y de cristiano: el equilibrio propugnado por el lema *ora et labora.*

2. Los papas buscan y encuentran apoyo en los francos

Ante la presión de los lombardos sobre Roma, los papas no pudieron buscar apoyo en la Roma de Oriente, pues ella misma tenía que resistir el avance del Islam. La controversia de las imágenes, desde la segunda década del siglo VIII, distanciaba también a Bizancio y a Roma. La atención evangelizadora de los papas se orientaba más bien hacia Occidente, los misioneros empleados eran fundamentalmente anglosajones y la red monacal benedictina era de impronta occidental. Finalmente, las posesiones que el Papa iba teniendo le hacían cada vez más independiente del exarca de Rávena.

Estas posesiones van a ser el origen de *los Estados Pontificios.* Para que el Papa llegase a dominar en estos territorios, pertenecientes al Imperio romano, tuvieron que darse varios pasos:

— La base estuvo en el papel que obispos y papas jugaron ante los pueblos bárbaros. Defendieron a los ciudadanos más que los funcionarios imperiales. Eran, además, con frecuencia, personas eminentes por su ciencia, santidad y capacidad de gobierno. Como muestra de gratitud y buscando también seguridad, se multiplicaron las donaciones de territorios al Papa. Estas donaciones constituyen la base del *Patrimonio de San Pedro.* Desde finales del siglo V se llevaba un registro de cuentas de este patrimonio. El papa Gregorio I, más tarde llamado «Magno» y canonizado (590-604) decía que se podía dudar de si el Papa desempeñaba el oficio de pastor o de príncipe temporal.

— Las rentas de estas posesiones se empleaban en atender a los habitantes y colonos, en construir iglesias y hospitales, en ayudar a los pobres y en la defensa de las ciudades ante las posibles invasiones. Esto daba una firmeza de hecho a la administración pontificia,

al margen de la imperial. De modo que a principios del siglo VIII los papas aparecen ya como verdaderos soberanos del *Ducado romano.* Las posesiones pontificias se llamaron *República santa de la Iglesia de Dios.* Y el soberano de estos territorios era, de hecho, el Papa.

— Los lombardos invadieron de nuevo el norte de Italia. Inútilmente pidieron los papas ayuda al exarca de Rávena y al mismo emperador. Fueron los papas quienes tuvieron que preocuparse de la defensa de Roma.

— En vista de la inutilidad de las peticiones hechas a Constantinopla, los papas se dirigieron a los francos. Entre ellos reinaban los últimos merovingios, los denominados «reyes holgazanes». Quienes de hecho ejercían el poder eran los «mayordomos de palacio». Uno de ellos, Carlos Martel (ca. 688-741), no atendió inicialmente a la llamada de Gregorio III (731-741), pues entonces precisaba la ayuda de los lombardos para expulsar a los musulmanes de Provenza.

— Cuando Zacarías (741-752) es elegido papa rompe la costumbre anterior y no espera la confirmación del emperador. Más aún: sin contar con el *basileus,* firmó una paz por veinte años con Liutprando (ca. 690-744), rey de los lombardos. De hecho, aunque no de derecho, el Papa actuaba ya como señor temporal independiente de Bizancio.

— En este pontificado, el hijo de Carlos Martel, Pipino el Breve (ca. 715-768), expuso al papa Zacarías (ca. 679-752) su opinión de que era conveniente que quienes de hecho tenían el poder fuesen considerados reyes. Con la anuencia del Papa, Pipino dio un golpe de Estado, encerró en un monasterio a Childerico III (714-761), el último rey merovingio, y se proclamó rey de los francos. El Papa ni depuso a Childerico ni entronizó a Pipino. Se limitó a aceptar una propuesta de este. Pero esta actitud traería más tarde consecuencias más tangibles.

— El papa Esteban II (752-757) viajó a Francia para recabar de Pipino ayuda contra el rey de los lombardos, Astolfo (reinó del 749 al 756), que había ocupado la ciudad de Rávena. El rey se la prometió y, como consecuencia de esta promesa, el Papa ungió al rey y a sus hijos —Carlos, llamado más tarde Carlomagno (742/747-814) y Carlomán († 771)— según el modelo bíblico y prohibió bajo pena de excomunión elegir otro rey que no fuese de la familia reinante. Nombró a Pipino y sus hijos «patricios de Roma». Simultáneamente, el rey franco prometió devolver al Papa los territorios conquistados por los lombardos.

— Tras una campaña militar, los lombardos fueron derrotados y Pipino entregó al Papa el exarcado de Rávena y la Pentápolis: Sinigaglia, Fano, Pessaro, Romini y Ancona. Cuando el emperador reclamó esos territorios para él, Pipino le respondió que él no había lu-

chado contra los lombardos a favor del emperador, sino a favor de San Pedro. El emperador, lejano, en peligro por el ataque musulmán y sin fuerza militar ni política, tuvo que aceptarlo. Así nacieron los Estados Pontificios.

— Más tarde, se amañó una «Donación de Constantino» al papa Silvestre (?-335), cuya falsedad demostró Lorenzo Valla (1407-1457) en el siglo XV. La base jurídica real es la donación de Pipino, que actuó como mariscal del Papa, se comprometió a su defensa militar y llevó durante un trecho las riendas de su caballo. A partir del año 781 los papas acuñan monedas y emiten documentos como señores temporales de los Estados de la Iglesia.

— Los Estados Pontificios nacieron por un golpe de fuerza, al que de hecho no pudo resistir quien había sido despojado. Acabarán en 1870 como habían comenzado. Pero además había comenzado ya un estilo nuevo de relación entre el papado y los sucesores de los emperadores de Oriente.

La culminación de este nuevo planteamiento tuvo lugar bajo Carlomagno, soberano único desde la muerte de su hermano Carlomán el 771. Conquistó territorios en Italia y extendió su dominio hasta la parte Occidental de Hungría hacia Oriente y hasta el río Ebro por el sur: la *Marca hispánica.* Así fue consiguiendo una unidad territorial y política que contó con una estructura interna débil configurada en torno a la figura del *vasallaje* como vínculo de fidelidad.

En todas estas regiones Carlomagno impuso el cristianismo, a veces por la fuerza. Él mismo se consideraba ungido por Dios como soberano del pueblo de Dios, el pueblo cristiano. En su residencia predilecta, Aquisgrán, florecieron la Academia y la Escuela palatina. Su conciencia de ser el emperador de Occidente se confirmó el día de Navidad del año 800 cuando fue coronado como tal en San Pedro.

Para llegar a ello se sucedieron varias causas:

— León III (ca. 750-816), atacado y acusado en Roma de perjurio y adulterio por sus súbditos, acudió al amparo de Carlomagno, que le repuso en el solio pontificio.

— En Constantinopla ocupaba el trono imperial una mujer, la emperatriz Irene (752-803), sobre los derechos de su hijo Constantino (770-805), al que no dudó en ordenar cegar en 797.

En esta situación el Papa consideró vacante el Imperio y no dudó en coronar como emperador a Carlomagno. El pueblo romano se postró ante él, dando la impresión de que se trataba de una elección imperial. De hecho Carlomagno actuó con la Iglesia desde esta perspectiva: dispuso de los cargos eclesiásticos y orientó los derroteros de algunos de ellos por el campo de la cultura o de las armas.

Carlomagno asume la herencia de los emperadores romanos, aunque con el título de *Imperium Christianum* para evitar conflictos

con Bizancio y porque la capital es Aquisgrán y no Roma. A consecuencia de ello Roma se desliga de Bizancio y se gesta la *idea imperial,* que solo en momentos políticos muy puntuales cobrará auténtico significado político, muy útil a la idea de la *cristiandad.*

La unción de la que es objeto Carlomagno al ser coronado le convierte en *christus,* ungido. En virtud de ello adoptará medidas coactivas contra los iconoclastas y adopcionistas una vez que estos fueron condenados en el Concilio de Fráncfort (794). Es decir, podrá intervenir en asuntos eclesiásticos. Exceptuando —y no siempre— el magisterio, el resto de la vida de la Iglesia dependía totalmente de Carlomagno:

— La *legislación:* los sínodos —eclesiásticos o mixtos— son consultivos. El emperador los hace ley y vigila su cumplimiento a través de los *missi dominici,* los enviados del señor, del emperador.

— La *administración:* se requiere permiso del emperador para ser eclesiástico. Además intervino, con diferente peso según los casos, en la elección de obispos y concesión de beneficios. En algunos casos retuvo beneficios eclesiásticos y los mezcló con los bienes de la Corona, en un ejemplo más de confusión entre ambos poderes.

— *Jurisdicción:* Carlomagno aceptó las apelaciones al emperador respecto a sentencias episcopales. También aquí, y en el campo del fuero eclesiástico, se vivió una confusión entre ambas instancias.

— *Vida religiosa:* se ocupó del descanso dominical y de la instrucción religiosa del pueblo, vigiló la composición de sermonarios e incluso la frecuencia de sacramentos. Por lo que toca al clero, impuso exámenes antes de que recibiesen las órdenes y estimuló su cultura.

— *Cultura:* en general, la impulsó a través de la Escuela palatina, cuya figura fue Alcuino (735-804). Favoreció también las bibliotecas de los monasterios. De esta época data la minúscula carolingia. Se ha hablado incluso de un «renacimiento carolingio».

— Como contrapartida de estos favores a la iglesia, Carlomagno *empleó a eclesiásticos para fines civiles,* culturales, pero también militares y políticos: consejeros, *missi dominici.*

La teocracia carolingia se distinguió de otros sistemas coetáneos, de los que hablaremos más tarde: Bizancio y el Islam. Fundamentalmente porque fue más de hecho que teórica. El emperador nunca se llamó rey y sacerdote ni negó el primado papal. Pero en la práctica actuó a veces como el Papa de la Iglesia de sus dominios, sin que los papas pudieran hacer otra cosa que aceptarlo y a veces alabarlo.

La fundamentación de esta teocracia estaba en una lectura simplificada del *De civitate Dei,* en lo que se ha llamado «agustinismo político medieval», del que nos ocuparemos a su tiempo. Según esta teoría, Iglesia y Estado son sociedades diferentes, pero juntas forman

la *república cristiana*. En ella, los seres humanos están unidos bajo Cristo. Como tienen dos fines, natural y sobrenatural, tienen dos autoridades: Papa y emperador. Cuando hay acuerdo no hay dificultad. Quién tiene más peso en caso de conflicto es la cuestión que se presentará en algunos momentos. Pero para los momentos de concordia valía lo que Carlomagno le escribió a León III: es misión mía defender a la Iglesia y fortificarla interiormente por la difusión de la fe; es misión tuya ayudar con la oración nuestros esfuerzos.

Estamos, sin duda, ante un cesaropapismo fáctico. Esta situación no pudo prolongarse tras la muerte de Carlomagno. Antes y después se dieron ejemplos de esta confusión entre la esfera política y la religiosa, por ejemplo los concilios de Toledo. En otros momentos los papas se impusieron a los emperadores: además de la petición de perdón de Enrique IV en Canosa, de la que se hablará a su tiempo, el papa Nicolás I (858-867) reivindicó la superioridad de la sede apostólica sobre el poder imperial [3]. Otro ejemplo eximio de independencia eclesiástica frente al poder real es el de santo Tomás Becket (1118-1170), arzobispo de Canterbury y antiguo canciller, asesinado por orden del rey inglés Enrique II (1133-1189) [4]. En sentido contrario, Juan sin Tierra (1167-1216), excomulgado por Inocencio III (1161-1216) por su actitud despótica con la Iglesia, se acabó sometiendo y declarando a Inglaterra e Irlanda feudos de la Santa Sede.

3. La nueva organización política del Imperio

Sin duda el Imperio romanizó a los pueblos que accedieron a sus territorios. Pero también estos pueblos aportaron su propia visión de la convivencia política. Este influjo dejará también huella en las concepciones de la Iglesia. La influencia de los pueblos bárbaros cambia la fisonomía europea. En el terreno político se siguen conservando principios políticos romanos, como el derecho natural, la idea del gobierno justo o la unidad de la cristiandad, aunque comienzan a surgir ideas políticas nuevas que ya no proceden de la Antigüedad. Nos vamos a fijar principalmente en dos: el poder del rey y su elección; el feudalismo.

[3] J. M.ª Laboa, *Historia de los papas,* o.c., 133-134.
[4] Ibíd., 164.

a) *El poder del rey y su elección*

El mundo germánico aporta elementos nuevos en torno al derecho y el poder político del gobernante. En este sentido, concibe el derecho como algo que pertenece al pueblo, grupal o personal, pero no territorial, consuetudinario y transmitido de modo oral, como algo que se «descubre», y en cuya declaración el pueblo *consiente* aquello que el rey *declara*. El derecho era conjunto de normas que permiten la vida pacífica de la comunidad.

En el siglo VI los pueblos bárbaros ya asentados comienzan a codificar su derecho dando lugar a los *Códigos bárbaros,* escritos en latín, que contienen normas germánicas y de derecho romano. Los conflictos llevaron a la elaboración de códigos legislativos comunes en los que el derecho aparecía vinculado al territorio, como sucede en el siglo VII en el reino visigodo. Por todo ello aparece claro que el influjo entre el derecho romano y el germánico fue mutuo.

Las notas propias del derecho germánico apuntan a lo siguiente: el rey está obligado a administrar el derecho del reino tal como es; lo que de él se espera es que juzgue, no que legisle; está sometido a las leyes humanas, según su estatus, en una sociedad en la que no estaban constitucionalmente definidos los límites del ejercicio del poder, y es, básicamente, *singulis maior, universis minor* [5].

Esto establece una diferencia sustancial entre la teoría de los jurisconsultos romanos y la teoría medieval: en la primera se considera que el poder del emperador procede del pueblo romano, pero la cesión del poder es irrevocable [6]. Esta teoría no puede entenderse sin la existencia de una administración centralizada; la teoría medieval da por supuesta una cooperación continua entre el rey y los súbditos, considerando a ambos como órganos del reino. Este principio se da en el seno de una realidad política formal muy vaga y nada centralizada. Prima el valor de la costumbre local y la atomización.

La práctica política que va extendiéndose en la Edad Media para la elección de los monarcas deriva de un proceso electivo en el que

[5] Así lo traducirá una forma castellana posterior: «Nos (los representantes del pueblo), que cada uno de nosotros valemos tanto como vos (el rey) y todos juntos más que vos...». Con todo respetaban el *singulis maior,* ya que le reconocían poder de gobierno.

[6] Así Domicio Ulpiano (170-ca.228), de Tiro, estudioso de las instituciones de la parte oriental del Imperio, autor que contribuye a conservar la tradición de los juristas clásicos. Sus textos ocupan una parte muy importante del *Digesto* justinianeo. Como Cicerón, el resto de los juristas romanos ven en el pueblo la fuente del poder político. Como señala Ulpiano: «Lo que place al rey tiene fuerza de ley porque el pueblo mediante la *lex regia* le ha conferido *imperium* y *potestas».* El pueblo, depositario del poder, lo delega todo o en parte. Esta cesión es irrevocable. Cf. G. SABINE, *Historia de la teoría política,* o.c., 133-135; 161. También A. TRUYOL Y SERRA, *Historia de la filosofía del derecho y del Estado,* o.c. I, 196s; 370.

los pueblos germánicos elegían a sus jefes militares. Estos van haciéndose hereditarios, reciben el nombre latino de rey y los pueblos el de Reino. Ya sabemos que esta forma de elección de un jefe militar como emperador se dio también en el Imperio romano tardío.

En la Edad Media se entrecruzan en el origen de la autoridad real tres legitimidades: la de progenitura, o *dinástica;* la de elección, o *política;* la de designación, o *divina.*

Este procedimiento en tres tiempos se daba también en la promulgación de una ley. La validez de esta era divina, su declaración correspondía al rey, y el consentimiento era del pueblo. En este contexto no se dudaba ni del origen divino del poder del rey, sin caer, con todo, en el planteamiento del derecho divino de los siglos XVI y XVII, ni de que quien se resistía al rey se resistía a Dios. La cuestión del deber de obediencia pasiva no adquirió la importancia que en el siglo XVI [7].

b) *El feudalismo*

Es un término y una realidad configurada a partir de legados culturales de procedencia alemana, latina y celta. Su origen histórico más remoto se sitúa en las unidades de explotación de la tierra que durante el Imperio romano eran trabajadas por esclavos. Cuando estos empiezan a faltar nace una institución, en el Norte de África, que recibe el nombre de *colonato.* Estas tierras estaban divididas en dos partes: la *dominical,* que ocupaba el centro de la propiedad y en la que estaba la casa del señor, y el resto de la tierra dividida en parcelas. La desintegración del Imperio y la falta de recursos hacen que a los colonos se les pague concediéndoles la explotación de las parcelas. Como contraprestación entregarían una parte del producto (censo en especie), además de trabajar la tierra [8].

Este modelo fue adoptado durante la época merovingia por hombres libres que necesitaban la protección de un señor al que ofrecían una prestación o tierras. Esta nueva institución se llamaba *encomienda* y da lugar a la formación de bandas armadas del señor con encomendados. Se generaliza así el término *vassus* o *vasallus* para designar a aquellos hombres libres, y *vasallaje* para designar el vínculo.

— El *vasallo* debía rendir homenaje al señor con la cabeza desnuda y sus manos entre las manos de su señor y así pronunciar su declaración de voluntad. Este es el rito de *autotradición,* de entrega de uno mismo, que solo puede rendir un hombre libre. El señor respon-

[7] La tradición anterior se apoyaba en Rom 13 y en la *Regula pastoralis* de san Gregorio I Magno, nacido hacia el 540 y Papa del 590 al 604.

[8] M. Artola, *Textos fundamentales para la historia* acumula en el c.2 (p.51-79) muchos textos que aclaran en qué consistía el feudalismo.

de con la investidura del *feudo* o *beneficio* y la entrega de un objeto material: un anillo, un cuchillo, una espada o un báculo en caso de que el feudatario fuese un obispo. La fórmula del vasallaje era una relación de carácter privado que empezó siendo vitalicia y acabó siendo hereditaria.

— El *señor* contrae obligaciones: fidelidad, protección y manutención. El vasallo se compromete a ser fiel y a cumplir las prestaciones de *auxilium* —servicio militar— y *consilium* —acudir ante el requerimiento del señor—. Este está obligado a defender al vasallo y mantenerlo si no tiene ingresos. La manutención puede ser directa, si el vasallo vive en casa del señor, o indirecta, si el señor le entrega algún *beneficium.* Lo más frecuente era que el señor le entregara tierra al vasallo, aunque en algunos casos se entregaban peajes o censos, rentas de entidades eclesiásticas y poderes públicos como recaudación de impuestos o el derecho de juzgar o cobrar por administrar justicia.

La *encomienda* y el *beneficio* acabaron uniéndose en un sistema que conocemos como feudalismo, cuya plenitud se consiguió cuando esta fórmula adquirió carácter político.

La formalización política del feudalismo, extendida con Carlomagno, introdujo el vínculo de *vasallaje* en la relación súbdito-gobernante y utilizó la fórmula del *beneficio* para los cargos públicos. Este sistema va generando una concepción piramidal y jerárquica de la sociedad en la que se multiplica el vínculo de vasallaje. Este que, como hemos señalado, tiene un carácter personal, acaba desvirtuándose porque existen vasallos que lo son de más de un señor. Para ordenar esta multiplicidad aparece una institución, el *dominus ligius,* reservada para el vínculo de vasallaje que predominaba por encima de los demás. Será especialmente importante en el desarrollo de las monarquías medievales.

Pese a la desintegración política del sistema feudal, la idea de la *res publica* no llegó a desaparecer. El poder real tampoco desapareció, aunque el rey difícilmente podía ser considerado soberano, ya que su poder dependía de la vinculación de sus vasallos. Ello hizo que el poder político se fragmentase y se tejiese una red de vínculos privados que se superponían a las cuestiones políticas. En cuanto a la Iglesia hay que señalar que entró plenamente en el mundo feudal. El dignatario eclesiástico se convirtió en vasallo, al tiempo que podía ser señor feudal. De este modo los altos cargos eclesiásticos se implicaban en las cuestiones de política secular y los propios cargos se convertían en *beneficio,* que condujo, en algunos casos, a la *simonía* [9]. Esto se explicitará más adelante.

[9] El nombre deriva de Simón el Mago, que quiso comprar a Pedro el poder de transmitir el Espíritu Santo: Hch 8,9-24. Por extensión se aplica a la venta por dinero de cosas espirituales.

II. LA INTERVENCIÓN DE LOS PAPAS ALEMANES, LA REFORMA GREGORIANA Y LA RELACIÓN CON EL SACRO IMPERIO ROMANO-GERMÁNICO

La obra política y religiosa de Carlomagno se deshizo tras su muerte. Recordaremos sumariamente varias etapas hasta que una nueva estructura religiosa y estatal la sucede:

1. La división del Imperio y la decadencia del papado en el siglo X.
2. La reforma de la Iglesia llevada a cabo por los papas alemanes y culminada por Gregorio VII.
3. La creación del Sacro Imperio romano-germánico y el papel de la Iglesia en él.
4. La crisis de las investiduras y la lucha entre sacerdocio e imperio desde Gregorio VII hasta Inocencio III y Bonifacio VIII.

1. La división del Imperio y la decadencia del papado en el siglo X

Con la muerte de Carlomagno (814) comienza la decadencia de la dinastía. Su hijo, Ludovico Pío (814-840), había sido coronado por su padre pero fue coronado de nuevo por el Papa. De temperamento piadoso y débil, estuvo en lucha continua con sus hijos. A consecuencia de ello, el Imperio se dividió en el tratado de Verdún (843): Ludovico el Germánico (804-876) recibió el reino franco oriental; Carlos el Calvo (823), el reino franco occidental; Lotario (ca. 795-855), la franja central, más Italia.

La fragmentación del Imperio favoreció la independencia de la Iglesia. Más aún: con el tiempo los papas se atribuyeron el derecho de crear emperadores en caso de conflicto entre dos pretendientes. Así hizo Juan VIII (820-882) por empeño de los obispos francos. Esto no impedía que a los emperadores así elegidos se les depusiese, como hicieron los nobles con Carlos III el Gordo (839-888) en 887. Con él desapareció la Monarquía carolingia y el Imperio se dividió en cinco partes: Alemania, Francia, Borgoña superior, Borgoña inferior e Italia.

El siglo X ha sido llamado, desde los *Anales* del card. Baronio (1538-1607), «el siglo de hierro» por la barbarie reinante, «el siglo de plomo» por la deformidad de las costumbres y «el siglo oscuro» por la carencia de hombres de ciencia. Aunque toda generalización es injusta, esta denominación hizo fortuna.

Durante buena parte de ese siglo, el papado, envuelto en numerosos escándalos, estuvo en manos de una familia noble de Roma: los

Teofilacto. La situación comenzó a cambiar cuando Adelaida (931-999), la esposa del rey de Italia, Lotario de Provenza, reclamó la ayuda de Otón I (912-973) frente a Berengario (?-966), marqués de Ivrea. Lo mismo hizo el papa Juan XII (937-964) —enfrentado también al marqués— ofreciendo al rey alemán la corona imperial y, de hecho, coronándole. El Papa rompió la alianza con Otón I y pactó con el hijo de Berengario. El rey volvió a Roma, consiguió que un sínodo depusiese al papa Juan XII y eligiese a León VIII (?-965). Se rompía así la vieja máxima, respetada incluso por Carlomagno: «Prima sedes a nemine iudicatur», el Papa no puede ser juzgado por nadie [10].

Tras muchos avatares, la familia de los Crescencios se hace dueña de Roma y del papado. Se suceden las deposiciones de papas hasta que Otón III (980-1002), instado por los romanos, elige Papa a Bruno de Carintia, Gregorio V (972-999), el primer Papa alemán. Tras él ocupó la silla de San Pedro Gerberto de Aurillac, Silvestre II (940-1003), el primer Papa francés. Con todo hasta el final de la primera mitad del siglo XI no finalizaron los escándalos. El Sínodo de Sutri (1046), convocado por el emperador Enrique III (ca.1007-1056), depuso a dos papas que rivalizaban por el solio pontificio: Silvestre III y Gregorio VI. Un sínodo celebrado en Roma el mismo año depuso a Benedicto IX, aunque este ya había renunciado. Tras esto, el clero y pueblo romano eligieron al candidato de Enrique III: el obispo Suidgero, que tomó el nombre de Clemente II (1046-1047). Con este breve pontificado comienza la serie de papas alemanes que reformarán a la Iglesia.

En este período, incluso antes del «siglo oscuro», el peligro de invasiones fue constante para los territorios del Imperio y para la misma Roma: musulmanes, normandos, etc.

2. La reforma de la Iglesia comenzada por los papas alemanes y culminada por Gregorio VII

Los papas alemanes a partir de Clemente II (Papa de 1046 a 1047) comenzaron un plan ambicioso de reforma de la Iglesia, que necesitaba la ayuda del emperador [11]. Aunque los pontificados de estos primeros papas fueron breves, dirigieron sus esfuerzos a acabar con la simonía y el nicolaísmo [12], lacras del clero. Otro de los papas

[10] H. JEDIN (dir.), *Manual de historia de la Iglesia,* o.c. III, 337-343.
[11] Ibíd., 547-556.
[12] Originariamente se trata de una herejía de la Iglesia primitiva, probablemente emparentada con los gnósticos. Se alude a ella en Ap 2,6.15. En la Edad Media se daba

reformadores fue Nicolás II (ejerció de 1059 a 1061), de la serie de papas toscanos [13], que fueron elegidos por los reformadores, anticipándose a las presiones de la nobleza. Este, tras un sínodo celebrado en Roma (1059), reglamentó la elección de los papas, sustrayéndola al influjo de las familias nobles romanas. Se daba la iniciativa a los cardenales obispos que proponían al candidato, que era elegido por todo el colegio cardenalicio. El clero y el pueblo romano ratificaban la elección y, si la Santa Sede lo permitía, se otorgaba al emperador el derecho de confirmar la elección. En principio el Papa debía ser elegido entre el clero de Roma. A su muerte hubo una nueva división en la Iglesia, pues algunos eligieron Papa a Honorio II (?-1072). Sin embargo acabó siendo reconocido Alejandro II (pontífice desde 1061 a 1073), que ordenó celebrar Sínodos de reforma en toda Europa.

La gran obra de reforma la realizó Hildebrando, que adoptó el nombre de Gregorio VII (1020-1085), elegido por aclamación del pueblo romano a la muerte de Alejandro II y confirmado por los cardenales a tenor de lo ordenado por el sínodo de 1059. Fue una figura importante en los pontificados de León IX (1049-1054), Víctor II (1055-1057) y Nicolás II (1058-1061). Fue, sobre todo, consejero de Alejandro II en sus planes de reforma.

Sus empeños reformistas fueron eficaces porque los realizó a través de una red de legados que recorrieron toda Europa corrigiendo abusos. Los dos campos en los que impuso una reforma a la Iglesia fueron el clero y la lucha contra la investidura laical. Respecto a la simonía, suspendió a todos los que hubieran obtenido de este modo un oficio eclesiástico y prohibió en adelante comprarlos o venderlos. Suspendió a los sacerdotes concubinarios y prohibió al pueblo asistir a los oficios celebrados por ellos o por sacerdotes simoníacos. La lucha contra la investidura laical precisa una explicación previa.

3. La creación del Sacro Imperio romano-germánico y el papel de la Iglesia en él

Otón I, como ya hemos señalado, fue coronado emperador por el papa Juan XII. Este rey, de la dinastía de los Sajonia, pertenecía a una familia muy comprometida con la Iglesia [14]. Otón podía aspirar

este nombre a los clérigos concubinarios por parte de quienes defendían el celibato sacerdotal.

[13] H. Jedin (dir.), *Manual de historia de la Iglesia,* o.c. III, 556-568.

[14] Su madre, Matilde, y su esposa, Adelaida, han sido canonizadas, lo mismo que su hermano, Bruno, obispo de Colonia (ca.925-965) y su sobrino nieto y tercer sucesor en el Imperio, Enrique II (972-1024), esposo de santa Cunegunda († 1040) y hermano

al Imperio y lo logró ayudando al papa Juan XII contra Berengario de Ivrea, que amenazaba a algunos territorios del patrimonio de San Pedro. Llegado a Roma fue coronado por el Papa, junto con su esposa Adelaida, el 2 de febrero de 962. Esta *renovatio imperii francorum* incluía unas promesas territoriales para el Papa que no se podían cumplir. Pero lo importante era el hecho de la renovación del sueño de Carlomagno. En realidad, la consagración y coronación no le otorgaban al emperador poderes sobre los otros reyes cristianos, sino solo ciertos derechos sobre Roma y los Estados de la Iglesia. Pero el título imperial, otorgado a un monarca fuerte, dotaba de un aura casi sobrenatural al emperador. Ya no se trataba de que el Papa crease emperadores, como lo hizo en una ocasión Juan VIII. Más bien, como ya sabemos, fue Otón I el que se atrevió contra la tradición a juzgar al mismo Papa que le había coronado. Pero para el papado era preferible depender de los emperadores que de la nobleza romana. Por eso se afianzó esta renovación del Imperio, políticamente en auge, y produjo también una renovación del Papado, gracias precisamente a los papas alemanes.

Se añadió a esta realidad el influjo del derecho germánico en la constitución de la Iglesia. Mientras Carlomagno quiso que la Iglesia se rigiese por el derecho romano, el influjo germánico fue configurando una situación que tenía, respecto a la anterior, muchas novedades.

Anteriormente predominaba la civilización urbana y la Iglesia estaba establecida en ciudades. Existían también parroquias rurales, pero dependientes de las urbanas. No hay que olvidar que «paganos» viene de «pagus», campo, aldea, y de «pagani», los que viven en el campo.

Pero a raíz de las invasiones se va creando una civilización agrícola donde abundan los colonos. Los grandes terratenientes construyen iglesias, capillas y cementerios. También extienden a ellos su dominio. De hecho hacían ordenar a uno de sus siervos para que se ocupase de la capilla o contrataban los servicios de un sacerdote. El obispo solo era necesario para la ordenación, porque el capellán dependía económicamente de su señor. Este se ocupaba del florecimiento de la Iglesia, obligando a sus vasallos a aportar bienes y a utilizar los servicios de la parroquia, del mismo modo que utilizaban su molino o su fragua. Ludovico Pío quiso atajar este estado de cosas en una Capitular de 819, en la que exigía más intervención episcopal en estos asuntos.

de santa Gisela, casada con san Esteban (969-1038), rey de Hungría y madre de san Emerico (975-1038). Toda esta floración de santidad en la familia iba acompañada de un interés positivo en el fortalecimiento de la iglesia en Alemania, que, a su vez, daba estabilidad al trono.

Pero se había introducido ya un concepto nuevo: *el beneficio eclesiástico,* que acompañaba siempre a un *oficio* y que va cobrando cada vez más importancia. Por eso, el señor seglar que contrata a un sacerdote y le otorga un beneficio para que pueda cumplir su oficio eclesiástico acaba por darle la investidura, reservada antes al obispo.

A los obispos, al tener menos influencia en la vida y oficios de los clérigos no podían atender a su formación intelectual y decayó notablemente su nivel. También lo hizo su vida moral: las lacras de la simonía y el nicolaísmo se gestaron y crecieron en este contexto social. Al mismo tiempo, pese a que la Capitular de Ludovico Pío exigía que los sacerdotes fuesen libres, los señores preferían ordenar a siervos suyos, más dependientes de ellos, para las iglesias menores. Las catedrales e iglesias mayores se servían clérigos libres. Se va formando ya la división entre alto y bajo clero. Y entre este decae la acción pastoral.

Simultáneamente, ya sabemos que, desde Carlomagno, buena parte de los eclesiásticos se dedican a actividades culturales o políticas. Los reyes tendrán interés en dominar diócesis y abadías. Colocan en ellas a personas de su confianza, que les sean adictas. A la vez, estas consiguen una serie de privilegios o instituciones nuevas:

— La *inmunidad.* Era una institución romana, conservada por francos y germanos. Consistía en la exención de tasas, prohibición de entrada a los funcionarios reales y, en algunas ocasiones, potestad judicial sobre sus súbditos.

— La *protección real.* Al gozar de inmunidad, los obispos, a partir de Ludovico Pío, empiezan a depender directamente del rey. Se crean así los señoríos eclesiásticos. Pero para poder defenderlos los obispos necesitan de otra institución nueva: los bailíos.

— Los *bailíos.* Debían ser laicos, pues tenían que empuñar las armas. Era un cargo con pingües beneficios y lo ocuparon nobles, llamados a veces por las iglesias y otros atraídos por sus ventajas económicas. Para poder dominar a los bailíos se nombran obispos y abades a nobles. Como, de hecho, gozaban de algunos privilegios, los obispos se fueron convirtiendo en príncipes, dependientes del rey, sobre todo en Alemania.

Como consecuencia de todo esto, la elección de obispos deja de depender de los fieles o del Metropolitano y pasa a ser competencia del rey, sin que esto excluyese la existencia de luchas dentro de los cabildos y entre estos y la nobleza. Con todo, casi siempre el pueblo debía confirmar el nombramiento. En los monasterios, corporación social más cerrada y dependiente a la vez del rey y del obispo, era preciso llegar a acuerdos.

La investidura para el cargo era posterior a la elección o nombramiento. La consagración (en el caso de los obispos) era competencia

de la Iglesia. Pero la investidura la confería quien tenía dominio sobre el beneficio. Quien lo recibía, recibía una encomienda de su señor, a quien prestaba juramento de fidelidad con sus manos entre sus manos. Jurídicamente se podía defender que el oficio eclesiástico lo entregaba la Iglesia, pero social y ambientalmente se acababa creyendo que no era así. Contribuía a esta impresión la realidad de que quien recibía el beneficio debía en ocasiones pagar censos de vasallaje a su señor, aportar mesnadas en caso de guerra y hospedarle cuando pasaba por sus posesiones.

El pontificado no estaba sujeto a investidura, aunque los emperadores intervinieron a veces en la elección. El Papa se consideraba a la par que el emperador, no por debajo como los obispos. De hecho le coronaba. Para subrayar su rango, el Papa crea una corte pontificia, utiliza la tiara —triple corona desde Sergio III (904-911)— y se apoya en su Estado Pontificio, aunque en la práctica los papas tuvieron que acudir a los emperadores para mantenerlo. Y en alguna ocasión les desbordaron los nobles romanos.

Por todo lo anterior crece la confusión entre ambas esferas: Imperio e Iglesia. Una de las pretensiones reformadoras de Gregorio VII es acabar con esta dependencia. De aquí nace la lucha por las investiduras.

4. La crisis de las investiduras y la lucha entre pontificado e Imperio desde Gregorio VII hasta Inocencio III y Bonifacio VIII

El dualismo de la doctrina de las dos espadas —ningún hombre puede tener en sus manos el *sacerdotium* y el *imperium,* sostenida por el Papa Gelasio I (?-496) [15]— provocó, bajo Carlomagno y Otón I, un régimen de absoluta compenetración entre el Estado y la Iglesia. El emperador actuaba como brazo armado de la Iglesia y el hecho de su *unción* hacía que el ejercicio del poder político se concibiese como un *oficio cristiano.* Esta situación provocó excesos *cesaropapistas* de inspiración bizantina y una secularización progresiva de los clérigos [16].

Esta misma situación hizo que los escritos políticos adquirieran un carácter básicamente polémico y se centraran en la disputa entre

[15] J. M.ª Laboa, *Historia de los Papas,* o.c., 78-80, subraya la importancia de esta doctrina. Lo mismo A. Lopes, *I papi,* o.c., 17-18 y E. Duffy, *Santos y pecadores. Una historia de los papas* (Acento-PPC, Madrid 1998) 38-40.

[16] A. Truyol y Serra, *Historia de la filosofía del derecho y del Estado,* o.c., 351-352.

los papas y los emperadores acerca de los límites de las autoridades secular y eclesiástica. Hay que señalar que hasta el momento de las controversias en el siglo XI el poder del emperador sobre la Iglesia fue mayor que el del papado [17].

Durante el siglo XI los eclesiásticos comienzan a demostrar una mayor conciencia de su independencia, así como un creciente interés por reafirmar el carácter autónomo de la institución eclesial. A ello ayudó la tradición agustiniana, que ya en el siglo IX había animado las tesis a favor de la reconquista de la autonomía de la Iglesia defendidas por Hincmaro (ca. 806-882), Arzobispo de Reims, las falsas *decretales seudoisidorianas* [18], aceptadas como verdaderas en el siglo XI, y las reformas cluniacenses:

— Hincmaro, arzobispo de Reims, establece durante la celebración del Concilio de Fismes (881) la distinción radical entre poder espiritual y temporal apoyándose en la afirmación de que solo Jesucristo pudo ser sacerdote y rey. Tras su muerte las dos potestades residen en titulares distintos, sin que puedan confundirse, aunque el sacerdocio sea superior a la realeza. El monarca no debía inmiscuirse en asuntos religiosos, estaba obligado a defender a la Iglesia y a orientar su legislación según los preceptos divinos. La debida formación del monarca desarrolló un género literario que conocemos con el nombre de «espejos de príncipes» [19].

[17] Así lo prueban el modo de actuar de Carlomagno, las medidas reformadoras de Otón I y Enrique III que influyeron en las deposiciones de los papas Juan XII, Gregorio VI y Benedicto IX.

[18] San Isidoro nació en Cartagena o en Sevilla el año 560. Sucedió a su hermano san Leandro en la sede episcopal hispalense. Sus obras *Orígenes* o *Etimologías* y sus *Sentencias* ocupan un lugar destacado en la contribución cultural del Medievo ya que recogen toda la sabiduría anterior grecolatina, especialmente de Cicerón, san Gregorio Magno y san Ireneo. Para lo que aquí nos interesa, baste recordar que recoge de estos dos últimos la idea de que el poder de los reyes, cuyo uso distingue al rey del tirano, tiene carácter esencialmente represivo, dada la naturaleza pecadora del hombre. El rey debe velar por el imperio de la justicia, debe atenerse a las leyes y respetarlas. En esto se apoyaron los que falsificaron las *Decretales* atribuyéndoselas a él, pues pretendían recortar los abusos del poder real frente al episcopal. Sobre las auténticas *Decretales* se hablará a continuación.

[19] Los espejos de príncipes, como exhortaciones a los gobernantes, tienen su origen en la Grecia clásica (Isócrates, 436-338 a.C.) y latina (Marco Aurelio, 121-180). Estos escritos tratan de subrayar las virtudes de los gobernantes y tendrán un eco especial en la Edad Media. Recordamos a Isidoro de Sevilla y su *Excerpta canonum;* a Jonás, obispo de Orleans (s. IX), que escribe *De institutione regia* y *De institutione laicali;* al irlandés Sedulio Escoto (también s. IX), autor de *De rectoribus christianis;* a Hincmaro, arzobispo de Reims, a Juan de Salisbury (ca.1110-1185) y su *Polycratus;* a santo Tomás de Aquino (1224-1274) y su *De regimine principum.* El género literario continuó después. Cf. M.ª A. GALINO CARRILLO, *Los tratados sobre educación de príncipes* (CSIC, Madrid 1948), y M. ARIZA CANALES, *Retratos del príncipe cristiano, de Erasmo a Quevedo* (Universidad de Córdoba. Servicio de Publicaciones, Córdoba 1995).

— Las *decretales* [20] querían reforzar la posición de los obispos contra las deposiciones y la confiscación de tierras realizadas por reyes y consolidar su control sobre el clero diocesano. Puesto que aspiraban a limitar la autoridad de los arzobispos y a exaltar la autoridad del papado, recogían el derecho episcopal a apelar ante Roma.

— La reforma cluniacense, según el desarrollo de los monasterios sometidos al abad del monasterio de Cluny, fundado en el 910, es el tercer factor que influyó en la independencia de la Iglesia. Se basaba en la independencia de la congregación en la gestión de sus asuntos y elección de sus abades. Propugnaban una organización centralizada, pues todos debían depender del abad de Cluny. Su reforma se había iniciado motivada por el rechazo a la *simonía* y a entender el cargo de abad como recompensa por servicios políticos.

El deseo de autonomía de la Iglesia y su necesidad de reforma quedó más o menos definido en el sínodo lateranense de 1059 al buscarse un método de elección del Papa por el colegio de cardenales. La medida alimentó tensiones entre el Papa y el emperador. Una muestra de ello fueron las desavenencias entre Gregorio VII y Enrique IV.

a) *Gregorio VII (1020-1085 y Enrique IV (1056-1106)*

Gregorio VII, además de la reforma del clero, emprendió una campaña por la libertad de la Iglesia y del sacerdocio. Los principios que alimentaron su acción reformadora se refieren al poder del papado, a su relación con el Imperio y, más en concreto, a la cuestión de las investiduras [21].

Acerca del papado, Gregorio VII se movía en un contexto marcado por el predominio de la doctrina gelasiana, concebía el papado como cabeza soberana de toda la Iglesia: solo él podía crear y deponer obispos; su legado tenía preferencia sobre los obispos, solo él podía convocar un concilio general y llevar a la práctica sus decretos. Entendía el pontificado como una monarquía, similar a la tradición imperial romana. La Iglesia había mantenido viva la tradición de la autoridad política frente a la fragmentación feudal y fue lo que aplicó a su propia reconstrucción [22].

[20] Son más de un centenar de escritos atribuidos a los Papas de los tres primeros siglos del cristianismo y a disposiciones conciliares insertadas en un cuerpo más antiguo de material auténtico. Se produjeron en territorio franco hacia el año 850. Cf. G. SABINE, *Historia de la teoría política,* o.c., 175.

[21] H. JEDIN (dir.), *Manual de historia de la Iglesia,* o.c. III, 568-593.

[22] G. SABINE, *Historia de la teoría política,* o.c., 177.

Sobre la primacía del sacerdocio frente al Imperio, el papa Hildebrando pensaba que la Iglesia era una sociedad de fieles político-social y, a la vez, sacramental. Por eso, Reino y sacerdocio debían estar orientados a un mismo fin sobrenatural. Pretendía que el sacerdocio fuese guía de la cristiandad. Para ello, subrayaba que el emperador —laico— estaba sometido al pontífice. Sostenía que el Imperio había nacido del pecado, mientras que el sacerdocio, anterior, tenía su origen en Dios. El Papa se apoyaba en la doctrina de san Ambrosio: un gobernante es un cristiano que en cuestiones morales y espirituales debe estar sometido a la Iglesia. Este principio, como la práctica demostró, implicaba la deposición de los gobernantes y la dispensa del juramento de fidelidad.

Respecto a las investiduras, el papa Gregorio defendía que la investidura laical debilitaba el poder de los obispos y contribuía a la decadencia moral e intelectual del clero. Para defender la independencia del sacerdocio era preciso reafirmar el poder del Papa y llevarlo a la práctica mediante una reforma de las costumbres existentes. En el Sínodo de Cuaresma de 1075 el Papa promulgó el *Dictatus papae:* 27 proposiciones sobre el poder de la Iglesia de Roma y del Papa [23]. Nos interesan especialmente la 12, que atribuía al Papa el poder de deponer a los emperadores y la 27, que le reconocía el poder de liberar a los súbditos del juramento de fidelidad respecto a soberanos injustos. Esta doctrina se reafirma en el Concilio de Roma del año 1080 y, un año después, en una carta dirigida a Hermann, obispo de Metz. En ambos casos el Papa, sin llegar a concluir que el poder temporal derivaba del eclesiástico, sí subrayaba el predominio del segundo sobre el primero [24]. Entre los polemistas famosos en defensa de Gregorio VII destacan:

— Pedro Damián de Rávena (1007-1072) en su *Disceptatio synodalis.*

— Manegold de Lautenbach (ca. 1030-1103) en su *Ad Gebehardum.*

Frente a la tesis gregoriana el Imperio adopta una actitud defensiva que se basaba en el origen divino tanto del poder temporal como del espiritual. Esta es la tesis de la carta que el emperador le dirige al Papa en 1076. En ella sostiene que el gobernante solo podía ser depuesto por herejía. El emperador se apoyaba en las tesis de Gregorio Magno sobre el deber de *obediencia pasiva* y argumentaba, siguiendo la teoría de Gelasio, que el poder no puede estar en dos manos.

[23] Lo reproduce M. ARTOLA, *Textos fundamentales para la historia,* o.c., 95-96.

[24] El primero que sí sostuvo que la autoridad temporal deriva de la espiritual fue Honorio de Augsburgo en su *Summa gloriae* (1123). Esta línea es la que continua Juan de Salisbury en su *Polycratus,* donde afirma que *ambas espadas* pertenecen por derecho a la Iglesia.

De ello se deducía un claro ataque contra el Papa, que pretendía arrogarse el poder temporal y el espiritual y violar así el orden querido por Dios.

Son varios los defensores del poder secular. Entre los polemistas famosos en defensa del emperador, además del antipapa Clemente III, destacan:

— Pedro Crasso de Rávena en su *Defensio Henrici IV regis.*

— Hugo de Fleury en su obra *De regia potestate et sacerdotali dignitate.*

— Los *folletos de York* escritos hacia 1100 con ocasión de la controversia por las investiduras entre san Anselmo (1033-1109) y Enrique I de Inglaterra (rey de 1100 a 1135) [25].

A consecuencia de estas ideas reformadoras se planteó la disputa entre el Papa y el emperador. Enrique IV, emperador alemán durante el pontificado de Gregorio VII, mantuvo al principio buenas relaciones con el Papa y apoyó su reforma. Pero al poco tiempo volvió sobre sus pasos: continuó traficando con cargos eclesiásticos. Reprendido por el Papa, logró que el Sínodo de Worms depusiese al papa Hildebrando, le excomulgó y liberó a los súbditos del emperador de la obediencia debida (1076).

Las fuerzas espirituales y morales más importantes se pusieron del lado del Papa y Enrique IV tuvo que ceder: tras tres días de penitencia a las puertas del castillo de Canosa, el Papa le levantó la excomunión. La conducta posterior del emperador hizo que el Papa le excomulgase de nuevo y apoyase a Rodolfo de Suabia (?-1080), elegido por los príncipes en 1077. Enrique IV se vengó instituyendo un antipapa, Clemente III. Muerto Rodolfo de Suabia, Enrique IV llegó a Roma y obligó al Papa, abandonado por algunos de sus cardenales, a refugiarse en el castillo de Sant'Angelo. El antipapa Clemente fue entronizado en Letrán y coronó emperador a Enrique IV (1084). Al año siguiente, Gregorio VII murió en Salerno (25-5-1085). Sus últimas palabras fueron: «Amé la justicia y aborrecí la iniquidad. Por eso muero en el destierro».

Pese a esta derrota, el ideal de Gregorio VII no fue vencido. Tras mantenerse la sede vacante durante once meses, fue elegido Víctor III (1086-1087) y tras él Urbano II (1088-1099). En los sínodos de Melfi (1089) y Clermont (1095) se prohibió que los clérigos jurasen fidelidad a los laicos.

Más tarde, Pascual II (1099-1118) acordó con Enrique V (1081-1125) en Sutri (1111) que el emperador renunciase a las investiduras, mientras la Iglesia devolvía al Imperio los feudos que poseía en Alemania. Pero los obispos alemanes se negaron a esto y el acuer-

[25] A. Truyol y Serra, *Historia de la filosofía del derecho y del Estado,* o.c. I, 357.

do no tuvo efecto. Hubo que esperar al Concordato de Worms (1122) [26], en el que Calixto II (ca. 1060-1124) hizo triunfar las tesis de Gregorio VII. El Concilio ecuménico de Letrán (1123), el primero celebrado en Occidente, aprobó el Concordato de Worms.

Pese a las polémicas sostenidas, para unos y otros la categoría fundamental es la *christianitas.* El concepto se precisó con los papas Nicolás I (858-867) y Juan VIII (872-882). La cristiandad era la unidad de los cristianos en cuanto sociedad sujeta a tiempo y espacio. De este modo se le denomina también *populus christianus* o *res publica christiana,* aunque como pueblo cristiano era irreductible a cualquier forma política.

b) *Federico Barbarroja (1122-1190)*

Solucionado el pleito de las investiduras, lo mismo en el Imperio que en Inglaterra, todavía hubo dos episodios más de tensión entre el pontificado y el Imperio: la lucha con Federico Barbarroja (1122-1190) y las tensiones entre Federico II (1194-1250) y los sucesores de Inocencio III (1161-1216). Tras estas tensiones, el teatro de la lucha pasa a Francia: Bonifacio VIII (1235-1303).

Las pretensiones de Federico Barbarroja sobre los territorios de la Iglesia surgieron en el momento oportuno. Una vez más, poderosas familias romanas dominaban en los cónclaves. Como consecuencia de varias elecciones papales discutidas surgió el «cisma de Anacleto», al que intentó poner fin el II Concilio de Letrán (1139). Pero tantas discordias derivaron en deseos de independencia respecto al papado y al Imperio por parte de los ciudadanos de Roma. Esta fue la situación que aprovechó Federico Barbarroja, de la dinastía de los Hohenstaufen. Quería englobar dentro del imperio universal las posesiones papales. La política firme de Adriano IV (ca. 1100-1159) —el único Papa inglés— desató la oposición de varios romanos alentados por Arnaldo de Brescia (ca. 1100-1155), que aconsejaba al Papa que renunciase a todo poder temporal. En un primer momento, Barbarroja apoyó al Papa, que le coronó el 18 de julio de 1154. Pero más tarde se opuso a él, en parte porque el Papa no facilitaba su intento de anexionarse el reino de Sicilia y, sobre todo, por su resistencia a considerarse feudatario del pontífice. Actuó al revés, como si el Papa fuese súbdito suyo. A la muerte de Adriano se desató un nuevo cisma por la presencia de dos Papas. Barbarroja pretendió actuar como árbitro y se inclinó por el antipapa Calixto III. Para evitar estas situaciones, el III Concilio de Letrán (1179) determinó que para la

[26] Lo reproduce M. ARTOLA, *Textos fundamentales para la historia,* o.c., 99-100.

elección de un Papa serían precisos en adelante los votos de dos tercios de los cardenales. Al final de su vida, Barbarroja colaboró con los proyectos del Papa y murió cuando dirigía la tercera Cruzada. Su hijo Enrique VI (1165-1197), coronado por Celestino III (1167), tenía también pretensiones de crear un Imperio universal para lo que precisaba anexionarse Sicilia y más tarde el Imperio de Oriente. La muerte temprana le impidió realizar su sueño.

c) *Inocencio III (1161-1216) y sus sucesores en lucha con Federico II Hohenstaufen (1194-1250)*

Inocencio III supuso el auge del poder pontificio en la Edad Media. Retomó el poder absoluto sobre los Estados Pontificios, muy dañado desde las intervenciones de Federico Barbarroja, y recuperó territorios usurpados por él. Recobró los derechos feudales sobre el sur de Italia y se constituyó protector de la Liga Lombarda, en el norte de la península. Consiguió igualmente que fuesen feudo de la Santa Sede Inglaterra e Irlanda. Por eso condenó en un primer momento, a instancias de Juan sin Tierra, la *Carta Magna,* por considerarla lesiva a los intereses de la Iglesia. Pedro II (1177-1213) de Aragón puso también su reino al servicio del Papa como feudo, no así Castilla y Portugal. En Constantinopla, tras la cuarta Cruzada (1204), constituyó un patriarcado latino. En Alemania actuó como había hecho Federico Barbarroja con el pontificado. Apoyándose en el *Dictatus Papae* de Gregorio VII, declaró en 1200 que en caso de una elección discutida tocaba al Papa decidir a favor de uno de los candidatos. Así lo hizo apoyando a Otón IV (ca. 1175-1218), pero este planteó exigencias radicales al Papa, que, en vez de coronarle, le excomulgó (1210). Los príncipes alemanes se rebelaron contra él y eligieron a Federico II, quien había sido muy bien tratado por Inocencio III; a su muerte se opuso a sus sucesores. A sus grandes cualidades unía una habitual deslealtad que le llevó a engañar más de una vez a los papas en la realización de una Cruzada. Llegó a pactar con un sultán y fue coronado rey de Jerusalén mientras sus tropas invadían los Estados Pontificios. Inocencio IV, que había tenido que huir a Francia, convocó el I Concilio ecuménico de Lyon (1245) donde se excomulgó a Federico II. Con la muerte del emperador (1250) finalizó la dinastía de los Hohenstaufen.

Federico II, al igual que Federico Barbarroja, llegó a preconizar una concepción del Imperio más similar a la bizantina —por su canto al poder imperial de derecho divino— que a la que había prevalecido en Occidente. Sin embargo, en su proemio a las Constituciones de Melfi del año 1231 introduce elementos aristotélicos que irán

abriendo el camino a los principios iusnaturalistas de legitimación del poder político [27].

d) *Francia adquiere mayor peso. Las pretensiones de Felipe IV el Hermoso (1268-1314) y la respuesta de Bonifacio VIII (1235-1303)*

La larga lucha de los emperadores con el pontificado y el final de la dinastía crearon una situación de inestabilidad en Alemania. Se disputaban el Imperio dos candidatos, uno de ellos Alfonso X el Sabio (1221-1284), rey de Castilla. El papa Gregorio X (1210-1276) apoyó a Rodolfo de Habsburgo (1218-1291). Mientras tanto, Francia, bajo el reinado de san Luis (1226-1270), se convirtió en el centro de Europa y creció su influjo sobre los papas. En Francia se celebró el II Concilio de Lyon (1274), en el que se produjo una efímera unión con los orientales. La estancia de los papas en Aviñón (1309-1376) reforzó esta influencia. Urbano VI (1318-1389), francés, el primer Papa romano durante el Cisma de Occidente, nombró, en la misma línea, cardenales de su nación, que se unieron a los creados en Aviñón.

En los años finales del siglo XIII y primeros del XIV ocupó el trono de San Pedro un canonista, Benedetto Gaetani, que tomó el nombre de Bonifacio VIII (1235-1303) cuando sucedió a Celestino V (1215-1296), el Papa ermitaño que renunció a la tiara. La comisión que estudió si era posible su renuncia estuvo presidida por quien sería su sucesor, que tenía, además, un talante muy opuesto al de Celestino. Con el pretexto de evitar desórdenes por parte de los partidarios de un «Papa angélico», le encerró en un monasterio hasta su muerte.

Bonifacio VIII, de carácter fuerte, se enfrentó simultáneamente a tres bloques de la Iglesia:

— La poderosa familia romana de los Colonna, ya que los Gaetani, la familia de Bonifacio, estaban ligados a los Orsini, enemigos de los Colonna.

— Los «espirituales», rama franciscana partidaria de una pobreza total y muy crítica con el poder de la Iglesia.

— Felipe IV el Hermoso, rey de Francia (1268-1314).

Nos interesa sobre todo esta última contienda, sin olvidar que las otras dos ramas enfrentadas a Bonifacio se aliaron con frecuencia con el rey francés. Lo que pretendía este, muy influenciado por su ministro Nogaret (?-1313), era dirigir la Iglesia francesa: estaban

[27] Ibid., 360.

apuntando los nacionalismos que, superada la idea de un imperio universal, exigían un poder absoluto en los reyes de cada nación [28]. La ocasión fue la guerra mantenida entre Francia e Inglaterra. Felipe IV exigió diezmos a los monasterios franceses y estos acudieron al Papa, quien conminó al rey a desistir de esa práctica con su nada diplomática bula *Clericis laicos* (1296). El rey prohibió, entonces, que saliese de Francia dinero para la Santa Sede y encarceló al legado papal Pedro de Saisset. El Papa suspendió los privilegios del rey de Francia y este pasó al ataque: hizo circular documentos denigratorios que acusaban al pontífice de ilegítimo y criminal incorregible (como ya habían hecho antes los espirituales y los Colonna en el *Memorial de Lunghezza,* en 1294), publicó como auténtica una bula que no había escrito el Papa y convocó los Estados Generales por primera vez en la historia de Francia. Nobles, clero y pueblo apoyaron al rey. Por su parte Bonifacio convocó un Sínodo en Roma que, sin nombrarlo, condenó al rey. A los pocos días el Papa escribió la famosa bula *Unam Sanctam* (18-11-1302) [29]. Su contenido puede resumirse en cuatro afirmaciones básicas:

— En el mundo hay una sola Iglesia, santa, católica y apostólica, fuera de la cual no hay salvación.

— En esta Iglesia y en su poder hay dos espadas. La espiritual la maneja el sacerdote; la temporal la maneja el príncipe a favor de la Iglesia.

— Como lo material está sometido a lo espiritual, según el orden querido por Dios, la potestad espiritual tiene que instituir a la temporal y juzgarla si se separa de la justicia. En cambio, a la potestad espiritual menor (obispos) solo la puede juzgar la superior (Papa). Y a esta, solo Dios. Quien resiste a esto, resiste a Dios.

[28] Fue un fenómeno europeo, no solo francés. Alfonso X el Sabio escribió en las *Partidas:* «Vicarios de Dios son los Reyes, cada uno en su Reino, puestos sobre las gentes [...] Ellos non tan solamente son señores de sus tierras mientras biuen [viven], mas aun a sus finamientos las pueden dejar a sus herederos, porque han el Señorío por heredad, lo que no pueden fazer los emperadores, que lo ganan por elección [...] Tan grande es el derecho del poder del rrey, que todas las leyes e todos los derechos tiene so sy [bajo sí] e no lo ha de los hombres, más de Dios, cuyo lugar tiene en todas las cosas temporales. El cual non es tenudo [obligado] de juzgar según los dichos de los hombres, más aún debe e puede juzgar según su conciencia», A. MACKAY, *La España de la Edad Media: desde la frontera hasta el imperio (1000-1500)* (Cátedra, Madrid 1980) 147-148, 152. Se adivinan ya las pretensiones de engrandecer a los reyes sobre el emperador, a las naciones sobre el imperio y, a la vez, de un poder absoluto para los reyes.

[29] Texto en DzH 870-875. En la introducción que precede aquí a la Bula se recoge la interpretación del mismo Bonifacio VIII. Ayuda también a disipar malos entendidos el comentario a la Bula del cardenal Joannes Monacus que participó en el conflicto: *Extravagantes communes,* lib. I, tít. 8, c.1, en *Corpus Iuris Canonici,* 2 vols. (Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, Graz 1959).

— Como consecuencia de lo anterior se afirma textualmente: «Someterse al romano pontífice, lo declaramos, lo decimos, definimos y pronunciamos como de toda necesidad de salvación para toda humana criatura».

La bula *Unam Sanctam* es cronológicamente el último exponente de la pretensión papal de dominar al imperio. Bonifacio VIII quiso actuar como antes habían hecho Gregorio VII e Inocencio III. Pero los tiempos eran otros. De hecho, tras una primera aceptación genérica, Felipe IV y su ministro Guillermo Nogaret se situaron en rebeldía frente a ella. En mayo de 1303 Nogaret convocó un consejo extraordinario del rey ante el que pidió la convocatoria de un concilio, frente a un Papa ilegítimo, hereje [30], simoníaco y criminal incorregible. En junio del mismo año, Guillermo de Plessian acusó a Bonifacio ante el rey: presentaba veinticinco cargos contra el Papa. Se adhirieron la Universidad de París y la mayoría del pueblo francés. En vista de ello, en agosto de 1303, el Papa publicó la bula *Nuper ad audientiam.* En ella Bonifacio se reservaba la colación de todos los beneficios eclesiásticos en Francia y prohibía conferir grados a la Universidad de París.

Al mes siguiente, el rey de Francia pasó a las armas. Nogaret y los Colonna asediaron al Papa, entonces en Anagni. Pretendían apresarlo, llevarlo a Francia y convocar un Concilio en Lyon que le depusiese. Pero el pueblo de Anagni se opuso, liberó al Papa y este volvió a Roma, donde murió en octubre de 1303. La mayoría de los historiadores ven la humillación de Anagni como la derrota moral de Bonifacio, que le causó la muerte. Otros, en cambio, piensan que en Anagni triunfó el papado frente a las pretensiones seculares. Pero, de hecho, el poder pontificio había quedado seriamente herido. El capítulo próximo de este libro se titulará: «Los primeros intentos de política secular».

Dos cuestiones de diversa índole suscita la bula *Unam Sanctam.* La primera es si contiene en su último párrafo una definición dogmática. Sin duda, las fórmulas empleadas invitan a suponerlo. Lo que ocurre es que lo que se define es una verdad ya conocida: la sumisión al Papa o a la Iglesia en lo que les concierne [31].

La otra cuestión es sobre la originalidad de la doctrina expuesta en este documento. En concreto, hay dos aspectos: la metáfora de las

[30] Esta acusación se basaba en que en su oposición a los espirituales, negaba la pobreza de Cristo. Con mucha precisión, pese a tratarse de una novela, U. Eco en *El nombre de la rosa,* aclara las razones de la unión entre los espirituales, los partidarios del imperio y el rey francés. Hay que tener en cuenta que la acusación de herejía era la razón más poderosa para poder deponer a un Papa.

[31] Así R. García-Villoslada - B. Llorca - J. M.ª Laboa, *Historia de la Iglesia católica,* o.c. II, 607.

dos espadas y el alcance del dominio del poder espiritual sobre el temporal.

La metáfora de las dos espadas tiene su origen en una mala traducción de Lc 22,38. En la Última Cena, Jesús quiere prevenir a los apóstoles de que, en lo sucesivo, él no estará para defenderlos; les quiere hacer conscientes de que les envía como corderos en medio de lobos. Para eso les pregunta si les faltó algo cuando les envió a predicar sin alforja y sin sandalias. Cuando le responden que no, añade: «Pues ahora el que tenga bolsa que la tome y lo mismo el que tenga alforja; y el que no tenga espada que venda su manto y la compre». Jesús hablaba en sentido metafórico, pero los discípulos lo entendieron en sentido literal y, orgullosos de haberse adelantado al consejo de su Maestro, le contestan: «Señor, aquí hay dos espadas». Jesús comprende que no es el momento de insistir en la prohibición de ejercer la violencia y les dice: «¡Basta!». En Getsemaní hará ver a Pedro que no hablaba literalmente del empleo de la espada. Cuando san Jerónimo (342-420) tradujo la Biblia al latín empleó la expresión «Satis est» («Es suficiente»), lo que permitió a papas y canonistas posteriores defender la necesidad de mantener las dos espadas dentro del dominio de la Iglesia.

En este sentido, como ya queda dicho, debemos al papa Gelasio I (492-496) la conocida como «doctrina de las dos espadas». Esta doctrina, consagrada en una carta del Papa al emperador Anastasio (ca. 430-518) en el año 494, expone: el emperador es hijo de la Iglesia; no su cabeza. Reproducía así la enseñanza de san Ambrosio (340-397) a Teodosio (347-395). El poder temporal es distinto al espiritual; ambos derivan de Dios y solo a él están sometidos en el ámbito propio de su función. En cuestiones doctrinales el emperador ha de subordinar su voluntad al clero. La Iglesia tiene que tener jurisdicción sobre todas las materias eclesiásticas ya que de otro modo no puede ser independiente ni autónoma. Ambas potestades se deben ayuda mutua. Gelasio sostenía que cuando estuvieran en juego cuestiones espirituales los eclesiásticos tenían ser juzgados por tribunales eclesiásticos.

La enseñanza del papa Gelasio iba dirigida al emperador de Constantinopla, Anastasio. En Oriente, el emperador transgredía con frecuencia los límites de su poder y pretendía gobernar a la Iglesia. Gelasio defiende una visión dual de la sociedad humana a la que corresponden dos poderes distintos para la conservación de los valores espirituales y temporales. Se diferencia de la concepción precristiana en la medida que plantea la cuestión de la doble lealtad y obediencia. Para la patrística, la Iglesia y el Imperio tenían una misma base humana.

A partir de este momento la metáfora de las dos espadas fue utilizada con frecuencia. Así lo hizo Godofredo de Vendôme († 1132), y con él varios teólogos y canonistas (más tarde hablaremos de san Bernardo y Juan de Salisbury) pensaban que la Iglesia disponía de ambas espadas. La dificultad estaba en interpretar el sentido dado a la «espada temporal» que estaba en manos de la Iglesia. Esto nos introduce en la segunda cuestión.

El alcance del dominio del poder espiritual sobre el temporal. Estando todos de acuerdo en que el poder espiritual está por encima del temporal, Felipe IV y sus consejeros no aceptaban que de eso se dedujera que la autoridad del gobernante secular derivase de la Iglesia. Gelasio I no había deducido esto, ni tampoco Gregorio VII. Sin embargo, en las controversias entre la Iglesia y el Imperio, a algunos teólogos defensores del papado —de los que nos ocuparemos más adelante— no les resultará difícil acudir al argumento aristotélico de que lo inferior debe estar gobernado por lo superior. Así justificaban la investidura eclesiástica del gobernante civil.

¿Qué pretendía Bonifacio VIII cuando declaraba que la potestad espiritual debe instituir a la temporal? Por sus declaraciones y la exégesis que hacía Acquasparta (ca. 1240-1302) [32] de la enseñanza papal, el pontífice no pretendía invadir los límites de la potestad temporal. Recordaba solo, basándose en Hugo de San Víctor (1096-1141) y en Egidio Romano (ca. 1243-1316) que cuando el Papa investía al emperador daba legitimidad cristiana al poder temporal, ya que la legitimidad política la daba la elección [33]. No todos, sin embargo, están de acuerdo en esta interpretación.

III. LA REFLEXIÓN DE TEÓLOGOS, CANONISTAS Y PAPAS HASTA LA BULA «UNAM SANCTAM»

Los siglos XII y XIII fueron una época de florecimiento intelectual. La causa fueron las universidades, especialmente las de París y Oxford; las órdenes mendicantes: dominicos y franciscanos, a las que pertenecieron entre otros san Alberto Magno (1206-1280) y santo Tomás de Aquino (1224-1274), el beato Juan Duns Escoto (1266/1274-1308) y Roger Bacon (ca. 1214-1292); las escuelas jurídicas en las que se recuperó el derecho romano, especialmente la de Bolonia bajo el Imperio de Federico Barbarroja y Federico II; y

[32] Cardenal Mateo Acquasparta, franciscano, legado del papa Bonifacio VIII y su defensor ante las ofensas e injurias dirigidas por el legista Pedro Flotte y lanzadas por los Estados Generales en 1302 y el Sínodo romano de 30 de octubre del mismo año.

[33] Así, R. GARCÍA-VILLOSLADA, *Historia de la Iglesia católica,* o.c. II, 608-609.

las traducciones árabes, judías y griegas de la obra de Aristóteles [34].

A principios del siglo XIII comenzaron a fraguarse las obras científicas del Estagirita. Hasta ese momento solo se conocían parte de sus escritos lógicos, a través de Italia y, especialmente, España, debido en este caso al trabajo de la Escuela de Traductores de Toledo animada por el arzobispo de esa ciudad.

De la obra de Aristóteles hay que destacar la importancia que tiene la traducción de su *Política* realizada en 1260 por Guillermo de Moerbeke, OP (1215-1286) como parte de una obra de traducción auspiciada por santo Tomás en un intento de conocer de modo más fidedigno la obra del filósofo griego. Aristóteles aportó a la Edad Media una concepción sistemática de la naturaleza y la convicción de que «la razón es la llave que tiene que abrir la puerta del conocimiento del mundo natural» [35].

El pensamiento del Estagirita se introdujo en la filosofía escolástica que, como especulación filosófica y teológica, se desarrolló en las escuelas del Medievo desde Carlomagno —destacan la Escuela de Aquisgrán, la Escuela monacal de Fulda, la abadía de Corbe, la Escuela de Chartres, etc.— hasta el Renacimiento. Como sistema de pensamiento, la escolástica se basa en dos principios: *auctoritas* y *ratio* [36]. La *auctoritas* procede de la Sagrada Escritura —para el campo de la teología—, y de las palabras de Aristóteles, el «filósofo», u otras autoridades del pensamiento —para la filosofía—. Cuando estas «autoridades» no concuerdan —san Agustín y Aristóteles alguna vez no lo hacen— la escolástica ejerce la facultad racional de «desentrañar con análisis conceptuales el sentido de las doctrinas recibidas, precisar con más exactitud su valor y, dado el caso, conciliarlas entre sí» [37]. La escolástica fue rigurosa, aunque, al mismo tiempo, excesivamente receptiva, poco histórica y poco crítica [38]. Fue, con todo, la matriz del pensamiento eclesiástico y occidental durante varios siglos: la *philosophia perenni.*

La obra aristotélica alimentó el desarrollo intelectual de los siglos XII y XIII, pero la filosofía del Medievo no renunció, al menos en términos generales, a la tradición que procedía de los Santos Padres, ni cambió de modo inmediato sus claves, especialmente políticas. Los siglos XII y XIII no destacan por sus aportaciones en el terreno de la teoría política, sino por el desarrollo de la teología y la metafísica.

[34] Cf. J. HIRSCHBERGER, *Historia de la filosofía* (Herder, Barcelona 1975) 355-356; G. SABINE, *Historia de la teoría política,* o.c., 188.

[35] Ibíd., 186.

[36] Cf. J. HIRSCHBERGER, *Historia de la filosofía,* o.c., 330.

[37] Ibíd.

[38] Ibíd.

Pese a ello nos fijaremos en las contribuciones que en el terreno político proceden de los pensadores de los siglos citados. En ellos está la base de las relaciones pontificado-Imperio expuestas más arriba.

1. Honorio Augdunense (de Autun o de Augsburgo) (primera mitad del siglo XII)

Monje inglés, aunque algunos creen que era alemán. Fue un divulgador fecundo. En su *Summa gloriae* (1123) se muestra hierocrático. Se basa en el *Constitutum Constantini*. Defiende que el Imperio depende del Papa pero no en los asuntos temporales. La Iglesia instituye a los reyes. Estos y el emperador deben ser defensores de la Iglesia, pero, en caso de que sean herejes, deben ser tolerados, no excomulgados. Esto significa una distancia respecto a Gregorio VII que obliga a atenuar un poco su tendencia a la hierocracia y a aceptar un cierto eclecticismo en su postura [39].

2. Hugo de San Víctor (1096-1141)

Su pensamiento político tuvo gran importancia [40]. Escribió *De sacramentis christianae fidei*. Piensa que existen dos potestades: la humana, cuya cabeza es el rey, y la divina, cuya cabeza es el Papa. «Honore et dignitate» el Papa está por encima. Lo prueba con múltiples argumentos: el espíritu está por encima del cuerpo; el sacerdocio precede al reino en el Antiguo Testamento; el que bendice está por encima del que es bendecido; el sacerdocio procede de Dios y no puede ser juzgado... Mantiene una idea de orden cósmico, con precedencias claras. Todo ello no obsta para que Hugo atribuya a la potestad terrena todo cuanto tiene que ver con la vida.

Un detalle interesante de su pensamiento es su recomendación de que la Iglesia administre sus propiedades materiales por medio de laicos. Cara a las regalías establece que los obispos están obligados al dar el «obsequium»: así justifica especulativamente el Concordato de Worms y reconoce explícitamente la esfera temporal como algo propio del emperador.

[39] G. Sabine, *Historia de la teoría política,* o.c., 180.
[40] A. Truyol y Serra, *Historia de la filosofía del derecho y del Estado,* o.c., I, 356.

3. San Bernardo de Claraval (1091-1153)

En realidad, el abad de Claraval nunca expuso una teoría política. Recogemos aquí su nombre porque es uno de los autores que utilizan la metáfora de los dos espadas, de la que nos hemos ocupado al hablar de la *Unam Sanctam.* Lo hace en dos momentos de sus obras [41].

— En el tratado *De consideratione,* dedicado a Eugenio III (?-1153), su discípulo. Ante los deseos de independencia del pueblo romano el Papa había abandonado la Ciudad Eterna. Para volver necesitaría la fuerza militar. San Bernardo le reconoce el derecho a hacerlo, pero le aconseja que no lo haga: debe volver «verbo, non ferro». Basa el derecho en que Pedro tenía una espada, aunque el Maestro le ordenó envainarla. Y en que, cuando los apóstoles le dicen que tienen dos espadas, Jesús no respondió «Nimis est» (es demasiado), sino «Satis est» (es suficiente). La espada material está en manos del soldado para defender a la Iglesia; la espiritual, en manos del sacerdote.

— Hablando de la segunda Cruzada, en su *Carta 256,* utiliza de nuevo la metáfora. El poder coactivo, que antes estaba en manos del rey, pasa, a partir de San Bernardo y de las Cruzadas, a estar en manos del Papa, que lo cede al emperador para la defensa de la cristiandad.

4. Juan de Salisbury (1110-1185)

Inglés de nacimiento y francés de formación, es famoso por su *Polycraticus* (1159). Esta obra es un compendio de filosofía política en el que se recupera la tradición de Cicerón y Séneca a través de los Padres de la Iglesia y los jurisconsultos romanos. Es también síntesis de Hugo de San Víctor y de san Bernardo [42]. El *Polycraticus* refleja, más que la organización feudal de la sociedad medieval, el ideal de *comunidad política* tal como Cicerón la concebía: «Comunidad unida por un acuerdo común respecto a la ley y los derechos». Juan de Salisbury sostiene, ante la fragmentación del orden feudal, lo siguiente:

[41] En la BAC están publicadas sus obras completas en ocho tomos (1983-1993). Pueden verse también las obras de J. Leclercq, *San Bernardo, monje y profeta* (BAC, Madrid 1990), y M. G. Corradi, «Il pensiero politico di Bernardo di Chiaravalle»: *Aquinas* 15 (1972) 589-6323.

[42] J. Dickinson, *The Stateman's Book of John of Salisbury* (Alfred A. Knofp, Nueva York 1927); M. Dalpra, *Giovanni di Salisbury* (Bocca, Milán 1951).

— El ideal clásico de un pueblo regido por una autoridad pública que actúa para el bien general y está moralmente justificada por el hecho de ser legítima.

— La ley es vínculo en todas las relaciones humanas, incluidas las existentes entre gobernantes y gobernados. De este modo es obligatoria tanto para el rey como para los súbditos.

— La distinción nítida entre rey y *tirano* [43]. La diferencia entre ambos es que el primero obedece a la ley y gobierna al pueblo obedeciendo sus dictados y considerándose servidor suyo.

Juan de Salisbury es el primer teórico que sostiene la defensa del *tiranicidio,* puesto que «quien usa la espada merece morir por la espada». Al derecho de resistencia pasiva de los súbditos se añade la posibilidad de que la resistencia activa pueda llegar hasta el tiranicidio, salvo algunos métodos como el uso del veneno [44]. Todo lo expuesto en estas líneas lo compartirá santo Tomás de Aquino, especialmente la cuestión de la *universidad de la ley,* a excepción del tiranicidio.

Sobre las relaciones entre Iglesia y Poder temporal, Salisbury defiende:

— El príncipe es ministro del sacerdocio.

— La Iglesia no ejerce la «espada» temporal, aunque la posee, pues cede su uso al rey. De este modo convierte al poder temporal en intermediario entre el sacerdocio y los súbditos. Para explicarlo recurre al símil organicista: la república es un cuerpo animado por la gracia divina, el sacerdocio es su alma y el príncipe su cabeza [45].

Juan de Salisbury defiende la superioridad del poder espiritual. De este modo justifica que ambas espadas pertenecen a la Iglesia y que esta cede al príncipe el poder coactivo. Ello le hace sostener el derecho de deposición, de acuerdo al *Digesto,* porque quien da legítimamente, puede legítimamente quitar [46]. Intenta también fundar la sociedad en el derecho natural. El príncipe es potestad pública, a imagen de Dios. Por eso sostiene la autonomía del Estado.

El autor de *Polycratus* influirá de modo significativo en toda la Edad Media, especialmente con la defensa del tiranicidio y su planteamiento organicista que retomará Nicolás de Cusa (1401-1464).

43 G. SABINE, *Historia de la teoría política,* o.c., 188.

44 A. TRUYOL Y SERRA, *Historia de la filosofía del derecho y del Estado,* o.c. I, 359.

45 Ibíd. Cf., también, G. SABINE, *Historia de la teoría política,* o.c., 187-188.

46 Ibíd., 180.

5. Graciano (primera mitad del siglo XII)

Es el único canonista. Los otros pensadores son teólogos. Era monje camaldulense. Su célebre *Decretum* (alrededor del 1140) es una colección de leyes. *Concordia discordantium canonum* es su título. Junto con las *Sentencias (Sententiarum libri quattuor)* de Pedro Lombardo (1095-1160) se convirtió en obra de consulta universitaria. Graciano es un prolongador de la reforma gregoriana, que defiende los derechos y libertades de la Iglesia [47].

La obra de Graciano no estaba completa y necesitaba que se hiciese. Sus comentadores se llamaron «decretistas» [48]. Los hubo de dos tendencias:

— *Hierocráticos:* defendían que el emperador recibía el *gladius* del Papa. La espada material, que en san Bernardo era la fuerza coactiva material, en orden a la Cruzada, ahora se convierte en símbolo de todo el poder político. Los canonistas de esta tendencia se basan en san Pedro Damiano (1007-1072); en la carta de Gregorio VII a Arnaldo de Metz, en la que busca respaldo para la excomunión de Enrique IV; en el hecho de la unción que el Papa realiza en el emperador; en el juramento de fidelidad que este hace al Papa; en el *Constitum Constantini* (Constantino cedió la espada porque reconocía que no podía tenerla si el Papa no se la daba), y en la explicación de san Bernardo acerca de las dos espadas.

— *Dualistas:* pensaban que la potestad le venía al emperador directamente de Dios. Respondían a los argumentos de los hierocráticos y se basaban en Pablo: «Omnis potestas a Deo». Por otra parte, el emperador, aun antes de la coronación, ya ejercía como tal: la coronación no le otorgaba el poder.

A esta generación de pensadores le sucedió otra, cuya gran figura será Tomás de Aquino.

6. San Alberto Magno (ca. 1206-1280)

San Alberto es uno de los principales protagonistas en la recepción del aristotelismo y su adaptación a los principios cristianos. Insigne teólogo de la Orden de Santo Domingo se propone, después de los intentos de Boecio (ca. 480-524) y del papa Gregorio IX (ca. 1170-1241) en 1231, «hacer inteligibles a los latinos todas las

[47] A. TRUYOL Y SERRA, *Historia de la filosofía del derecho y del Estado,* o.c. I, 355 y 391.

[48] Cf. F. KEMPF, «El cambio interno del Occidente cristiano durante la reforma gregoriana», en H. JEDIN (dir.), *Manual de historia de la Iglesia,* o.c. III, 645-666.

partes de la filosofía aristotélica» [49]. Este proyecto queda reflejado en sus obras: *Paráfrasis a Aristóteles; Quaestiones,* comentario inédito que redacta Santo Tomás; *Comentario a las Sentencias; Summa de creaturis; Summa theologica; Comentario al Liber de causis.*

De su pensamiento político nos fijamos en los siguientes puntos:

— La cuestión aristotélica de la sociabilidad natural del ser humano y la primacía de las relaciones políticas por encima de las demás. Ello hace que se entienda la sociedad política como sociedad perfecta que san Alberto explica desde una perspectiva *organicista* que permite entender cómo las partes se ensamblan en el todo.

— La preferencia por la forma de gobierno monárquica.

— La concepción del derecho natural en cuanto orden ético innato que informa la ley positiva. Esta no puede oponerse al derecho natural sin dejar de ser tal y debe establecerse de acuerdo a la utilidad común.

— La ley positiva vincula al gobernante, que se convierte en tirano si la infringe.

— El derecho se vincula a la justicia, que consiste en dar a cada uno lo suyo y se diversifica en *legal,* según sea el débito de los súbditos con el príncipe; *distributiva,* según sea el débito del príncipe con los súbditos, y *conmutativa,* según sea el débito de los súbditos entre sí [50].

7. Santo Tomás de Aquino (1224-1274)

La filosofía de santo Tomás, «príncipe de la escolástica», se convierte en la culminación del pensamiento cristiano medieval [51]. Es fruto de la confluencia entre el aristotelismo y el cristianismo que, en santo Tomás, se convierte en el intento de desarrollar una síntesis universal, un sistema omnicomprensivo basado en la *armonía.* La política no ocupa una parte extensa de la obra del Aquinate. Sin embargo, su pensamiento calará hondo en la ética cristiana de los últimos siglos [52].

[49] Cf. J. Hirschberger, *Historia de la filosofía,* o.c., 372s; A. Truyol y Serra, *Historia de la filosofía del derecho y del Estado,* o.c. I, 363-364.

[50] Cf. ibíd., I, 364-365.

[51] J. Hirschberger, *Historia de la filosofía,* o.c., 376-378.

[52] A. Truyol y Serra, *Historia de la filosofía del derecho y del Estado,* o.c. I, 365-376; J. M. Gallegos Rocafull, *El orden social según la doctrina de santo Tomás de Aquino* (Fax, Madrid 1935); S. Ramírez, *Doctrina política de santo Tomás* (Instituto Social León XIII, Madrid 1951); F. von der Heydte, «Policità nella "Summa theologica" di san Tommaso», en Pontificia Accademia Romana di San Tommaso d'Aquino (ed.), *San Tommaso e la filosofia del diritto oggi* (Città Nuova, Roma 1973) 129-140; M. Villay, «De l'enseignement de la politique selon saint Thomas», en

La obra de Santo Tomás es ingente [53]. Cabe destacar: *Comentarios* a Aristóteles y a Boecio, entre otros; obras menores como *Opuscula; De principiis naturae; De ente et essentia;* etc.; obras teológicas de importancia filosófica: *Comentario a las Sentencias; Summa theologica; Quaestiones disputatae* como *De veritate, De potentia, De anima, De malo;* obras apologéticas: *Summa contra gentiles;* escritos de filosofía práctica: *De regimine principum, De regimine Judaeorum ad ducissam Brabantiae.*

— *Naturaleza y sociedad.*

El mundo al que Santo Tomás se acerca para conocerlo es un mundo ordenado que llega desde Dios hasta el más pequeño de los seres. Cada una de las criaturas actúa de acuerdo a su propia naturaleza, de modo jerarquizado y con un valor intrínseco, en tanto que cada ser contribuye a la perfección de todo el conjunto. En esta estructura, cuya esencia es la subordinación a un fin, al hombre le corresponde un lugar específico, ya que es el único ser que posee naturaleza corporal y espiritual que le hace afín a Dios. Este es el fundamento de las instituciones y las leyes que dirigen su vida. Así entiende santo Tomás la vida social y política: como un sistema de fines y propósitos en el cual lo inferior sirve a lo superior y esto guía a lo inferior [54].

Siguiendo a Aristóteles define a la sociedad como un *orden de reciprocidades* en el que cada una de las partes aporta y cambia servicios, que se orienta a la vida buena. Esta visión aristotélica se

ibíd., 258-268; G. Gullo, *Prudenza e politica. Lettura critica del pensiero di Tommaso d'Aquino sul problema di fondo della filosofia politica* (Edizioni Domenicane Italiane, Nápoles 1974); F. Romero Otazo, *Sentido democrático de la doctrina de santo Tomás* (Pueyo, Madrid 1930); F. C. Copleston, *El pensamiento de santo Tomás* (FCE, México 1960); E. Scull, «The State in society according to Aquinas»: *The Thomist* 45 (1982) 407-429; Íd., «La philosophie politique de Saint Thomas d'Aquin: economie politique?»: *Laval Théologique et Philosophique* 38 (1982) 49-60; J. M. Aubert, «Societé et libertés individuelles dans la doctrine de saint Thomas d'Aquin sur le bien commun»: *Le Supplement. Revue d'Étique et de Théologie Morale* 155 (1985) 7-13; J. A. García Cuadrado, «Ética y política. Tomás de Aquino comenta a Aristóteles»: *Studium* 33 (1993) 297-312. E. Gilson, *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin* (J. Vrin, París [4]1942); M. Grabmann, *La filosofía de la cultura de santo Tomás de Aquino* (Poblet, Buenos Aires [2]1948); Íd., *Santo Tomás de Aquino* (Labor, Barcelona 1930); L. Lachance, *Le concept du droit selon Aristote et saint Thomas* (Levesque-Sirey, Montreal-París 1933); Íd., *L'humanisme politique de saint Thomas,* 2 vols. (Lévrier-Sirey, Otawa-París 1939); E. Galán y Gutiérrez, *La filosofía política de santo Tomás de Aquino* (Revista de Derecho Privado, Madrid 1945).

[53] Tanto la *Summa theologica* como la *Summa contra gentiles* están editadas en la BAC: *Suma teológica,* ed. bilingüe, 16 vols.; *Suma de teología,* ed. en castellano, 5 vols.; *Suma contra los gentiles,* ed. bilingüe, 2 vols. ([3]2007).

[54] G. Sabine, *Historia de la teoría política,* o.c., 189.

asienta en el principio de la sociabilidad natural del ser humano, dado que el hombre no se basta a sí mismo [55]. De ello se deduce la pertenencia del individuo a la familia, al municipio y al gremio, como sociedades imperfectas; y a la ciudad y a la provincia o reino, como sociedades perfectas en lo temporal. Desde esta perspectiva la sociedad política es superior a sus miembros, es una *unidad de orden* con arreglo a un fin: el bien común [56]. La sociedad política hace posible la vida buena del individuo, quien libre y necesariamente se somete a ella. Este es el sentido del pacto social del que hablan los escolásticos.

Para la consecución del bien común [57], que a la vez es criterio de justificación del gobernante, es necesaria la existencia de un gobierno, que santo Tomás entiende como *fideicomiso* de la comunidad. El poder radica de modo último en Dios, aunque de manera *próxima* e *inmediata* reside en la comunidad, puesto que ningún hombre posee, por naturaleza, un título para imponerse a los demás. La comunidad, pues, es la que confía el poder político, lo delega, según formas distintas, dando lugar a un gobierno legítimo que deriva del pueblo. La autoridad política no es fruto del pecado puesto que, de no haberse producido, esta existiría igual. Es participación en la autoridad divina. Todo ello es fruto de una antropología optimista en contraste con el pesimismo agustiniano. Y constituye una fundamentación del orden político que, aun basado en Dios, fuente de toda realidad, es perfectamente natural.

Es tanta la importancia que el Aquinate reconoce al ejercicio del gobierno, que considera que una vida política ordenada contribuye no solo a la felicidad terrena, sino también a la consecución de fines de contenido espiritual. Para que este orden de finalidades se complete, santo Tomás entiende que el poder del gobernante debe limitarse a la consecución del fin para el que existe y debe estar ordenado de acuerdo a la ley, aunque le importan más los límites morales al poder que los límites jurídicos. Santo Tomás aborrece al tirano, aunque repudia el tiranicidio, nunca comparable a la sedición. Desde esta perspectiva la *resistencia activa,* acto público de todo un pueblo, debe asegurarse como menos nociva que el mal que se pretende remediar [58].

[55] A. F. Utz, *Ética social* (Herder, Barcelona, 1961) 141-148; A. Menéndez, *Teología moral,* o.c. III, 150-153.

[56] A. Truyol y Serra, *Historia de la filosofía del derecho y del Estado,* o.c. I, 372-373.

[57] A. Menéndez, *Teología moral,* o.c. III, 154-156.

[58] Cf. *Summa theologica,* II-II q.104 a.6; *De Regimine principum,* I, 4; I, 6; *Comentario a las Sententiae de Petrus Lombardus* a propósito de Cicerón en *De Oficiis,* I, 26: «Tunc enim qui ad liberationem patriae tyranum occidit laudatur et premium accipit».

En santo Tomás aparece la distinción, aunque no de modo expreso, entre el tirano por vicio de origen y el tirano por vicio de ejercicio. La resistencia es más admisible frente al primero que frente al segundo puesto que se equipara a la legítima defensa frente a un invasor. Esto nos lleva a la teoría tomista acerca de la guerra, no demasiado alejada de la de san Agustín, aunque matizada por lo que se refiere a la autoridad legítima. Santo Tomás trata esta cuestión en la *Summa,* por lo que la convierte en cuestión académica.

Sobre las formas de gobierno sigue los postulados de la *Política* y se decanta por la monarquía. No es cuestión que le interese sobremanera en sus aspectos formales, aunque sí la desarrolla en la perspectiva de la teoría cristiana del origen divino del poder. De modo parecido santo Tomás, que debió conocer la obra de los polemistas sobre las relaciones entre Imperio y papado, no desarrolla un estudio preciso sobre los principios en los que se basa la potestad política. Pese a ello considera esta cuestión desde la perspectiva del poder indirecto de la Iglesia sobre lo temporal en términos tan armoniosos como debe plantearse la relación entre ciencia y fe.

— *Naturaleza de la ley.*

A santo Tomás le interesa responder a la pregunta por el orden del Universo, creado y sostenido por Dios y su *razón divina.* Esta estructura se expresa en una ley eterna que es «razón de la divina sabiduría en cuanto dirige toda acción, todo movimiento». De ello se deduce que el hombre, ser racional, está especialmente ligado a este orden. Así se entiende la ley natural: como participación de la ley eterna en los seres racionales y fundamento de las leyes humanas. Para ello Santo Tomás distingue entre razón especulativa —conocimiento del objeto que se da al hombre— y razón práctica: aquella realidad que el hombre configura con su acción.

La ley natural es inmutable y eterna, aunque no incompatible con la regulación de situaciones históricas variables. Para ello Santo Tomás distingue entre primeros principios —el principio supremo de la ley natural es hacer el bien y evitar el mal— y principios secundarios. Esta distinción sirve para resolver la cuestión de la universalidad e inmutabilidad de la ley natural, así como la cuestión de la dimensión cognoscible de la misma. Santo Tomás señala que la ley natural no puede ser desconocida por el hombre en sus principios universales, aunque puede menospreciarlos. Los secundarios, en cambio, pueden desaparecer del corazón del hombre.

Sobre esta cuestión incidirán Guillermo de Auxerre (m. entre 1231 y 1237) y, más tarde, Francisco Suárez (1548-1617) en su *De*

legibus. La cuestión es la distinción entre los preceptos *primae necessitatis,* de validez absoluta, y los *secundae necessitatis.*

Sobre la relación entre ley natural y leyes humanas, santo Tomás especifica el modo cómo derivan las leyes humanas de la ley natural, y la dimensión formal y material de las leyes humanas:

Sobre el modo como derivan las leyes humanas de la ley natural:

— Por vía de conclusión, ya que toda conclusión deriva de sus principios. Por ejemplo: la ilicitud del homicidio procede del principio genérico de que a nadie debe hacerse daño. Las leyes humanas fruto de este proceso dan lugar al *ius gentium* y tienen en sí la fuerza de la ley natural.

— Por vía de determinación próxima, en tanto que lo particular deriva de lo genérico. La fijación de una pena determinada para un delito, ya que la ley natural solo prescribe que los delitos deben ser castigados. Las leyes humanas fruto de este proceso dan lugar al *ius civile* y tienen solo la fuerza del legislador humano [59].

Sobre la dimensión formal y material de las leyes humanas:

— Las leyes humanas dejan de ser tales cuando se separan de la ley natural.

— Las leyes humanas deben ser promulgadas por la autoridad competente; proceder de una instancia pública, sometida a la ley, que obre en representación del cuerpo social.

— Las leyes humanas deben estar al servicio del bien común y tener alcance general.

En este último punto, santo Tomás sigue a san Agustín al señalar que la ley no puede prohibir todos los vicios ni preceptuar todas las virtudes; se limita a aquellos actos de carácter social que afectan al bien común.

Santo Tomás, como la escolástica en general, utiliza indistintamente las expresiones *ius* y *lex.* Pese a ello, el alcance del derecho es mucho mayor que el de la ley. Santo Tomás se ocupa de él al tratar de la justicia. Lo hace tomando como base el aristotelismo y con ayuda de la jurisprudencia romana.

Según Aristóteles la justicia equivale al ejercicio de todas las virtudes, implica la alteridad y la igualdad como principio de cohesión de la vida social. Este principio de igualdad da lugar a la *justicia distributiva:* reparto de los bienes para que cada uno reciba según sus méritos; la *justicia correctiva:* ordena a los miembros entre sí ya que en la distribución de los bienes no mide los méritos sino el beneficio o perjuicio que los bienes puedan causar. Si en la justicia correctiva o sinalagmática interviene como elemento principal la voluntad de

[59] A. Truyol y Serra, *Historia de la filosofía del derecho y del Estado,* o.c., 369.

los destinatarios se llama *justicia conmutativa;* si se impone, incluso contra la voluntad de uno, se llama *justicia judicial.*

Como en Aristóteles, también en santo Tomás la justicia desemboca en una teoría de la *equidad.* Según esta, supuesto que los actos humanos son singulares y contingentes resulta imposible establecer una norma legal que lo abarque todo; por eso las leyes se establecen según lo que sucede en la mayoría de los casos, aunque en algunas circunstancias concretas cumplir la ley sin más iría contra la propia justicia y el bien común. Entonces lo justo es prescindir del tenor literal de la ley y seguir lo que exige la justicia y la utilidad común. Como señala G. Sabine, podría acabar diciéndose que para santo Tomás «el gobierno es, en consecuencia, un caleidoscopio de pautas cambiantes, y sin embargo, hay una ley, un derecho y una justicia detrás de todas ellas. La vida tiene un solo fin, pero muchos medios». El gobernante está obligado por la razón y la justicia de modo tan definido como sus súbditos ya que su poder sobre el derecho positivo surge de la necesidad de mantenerlo de acuerdo con la ley natural [60].

8. San Buenaventura (1221-1274) y Duns Escoto (1266/1274-1308)

La orden franciscana siguió con fidelidad la tradición agustiniana por considerar que esta protegía mejor los valores de la cristiandad. Uno de sus máximos representantes es Juan de Fidanza, a quien san Francisco de Asís denominó Buenaventura [61]. Este no trató de las relaciones entre el poder espiritual y el poder temporal, aunque sí se sitúa en el *agustinismo político,* según la doctrina de las dos espadas y en sintonía con san Bernardo. Sobre la cuestión del derecho natural antepone la voluntad al entendimiento como factor determinante en la actividad humana y divina. San Buenaventura afirma que Dios no puede sostener actos contrarios a los recogidos en la primera tabla del Decálogo, aunque puede mandar algo que se oponga a los preceptos de la segunda tabla.

La distinción entre las dos tablas fue desarrollada por Duns Escoto [62]. Según este franciscano, para quien la voluntad es más libre que el entendimiento, el orden del mundo es tal porque Dios lo ha queri-

[60] G. Sabine, *Historia de la teoría política,* o.c., 193.

[61] Parte de sus obras están publicadas en la BAC: ed. bilingüe preparada por L. Amorós, B. Aperribay y M. Oromí, 6 vols. (1967-1972).

[62] Sus obras, en edición bilingüe, están editadas por la BAC: *Dios uno y trino* (1960); *Cuestiones cuodlibetales* (1968); *Tratado acerca del primer principio* (1989); *Jesucristo y María. Ordinatio III, Distinciones 1-17 y Lectura III, Distinciones 18-22* (2008).

do, no de modo arbitrario, sino fruto de la bondad de Dios. De ello deduce que solo los preceptos de la primera tabla tienen carácter obligatorio. Son la ley natural en sentido estricto porque se fundan en la esencia de Dios. Los preceptos de la segunda tabla carecen de necesidad intrínseca, se fundan en la voluntad de Dios y pueden ser objeto de dispensa.

9. Roger Bacon (1210/1214-1292) y Ramón Llull (1235-1315)

Ambos se ocupan de la expansión de la cristiandad. El primero acentúa la contribución de la ciencia a este proceso. Para Bacon existe una unidad sapiencial, dada por Dios al género humano, que está contenida en la Sagrada Escritura, aunque haya que explicarla a través de la Filosofía y el derecho canónico, y tiene como finalidad la vida eterna. Esta unidad se transforma, en el terreno político, en la necesaria unión de todos los hombres en una *república de fieles,* distinta de la Iglesia y regida por el Papa en el ámbito temporal, a través de los reyes y emperadores.

Por su parte, Llull [63] ponía su esperanza en su *ars generalis* para la expansión del cristianismo. Este filósofo verá en el papado el instrumento providencial de pacificación de las gentes que se convierten al catolicismo. Solo la cristiandad unida podrá llevar a cabo su misión. De este punto deriva para Llull la licitud de la guerra cuando se dirige contra los infieles. Por el contrario, pone todo su acento en una cruzada espiritual que, confiada en la razón humana, igual que pensaba Bacon, lograra la expansión de la paz cristiana encomendada al Papa.

10. Los defensores del papado

Las desavenencias entre el papado y el Imperio durante el siglo XIV favorecieron el desarrollo de disputas académicas e intelectuales entre los defensores de las tesis el papado y las del Imperio [64].

[63] M. Batllori i Munné ha estudiado a este personaje: *Ramon Llull i el lul·lisme* (Tres i Quatre, Valencia 1993). En la BAC están editadas: *Obras literarias* (1948); *Blanquerna* (2009); *Aventura y defensa de la fe. Textos selectos* (2007); *Libro del gentil y los tres sabios* (2007). Algunas obras recientes sobre él: L. Badía y A. Bonner, *Ramón Llull. Vida, pensamiento y obra literaria* (Quaderns Crema, Barcelona 1992); A. Llinarès, *Ramón Llull, el mallorquín universal* (Moll, Palma de Mallorca 1990); S. Mata, *El hombre que demostró el cristianismo: Ramón Llull* (Rialp, Madrid 2006).

[64] G. Sabine, *Historia de la teoría política,* o.c., 200-204.

Los partidarios del Papa, los llamados CURIALISTAS desarrollaron una teoría del poder directo del sacerdocio en lo temporal, una teoría de la *plenitudo potestatis* sistemática y muy rígida. Como señala Truyol, los defensores de esta teoría se diferencian de sus predecesores en la defensa de un sistema hierocrático por su rigor y su radicalismo, así como por sus precisiones jurídicas [65]. Ello es debido, como se ha señalado, al renacimiento del derecho romano; al desarrollo de las escuelas jurídicas y, especialmente, a la elaboración de grandes colecciones canónicas entre las que destacan las de Yvo de Chartres (ca. 1040-1116): *Decretum, Panoramia;* Graciano (s. XII): *Concordia discordatium canonum;* y san Raimundo de Peñafort (h. 1180-1275): *Decretales,* encargadas por Gregorio IX.

Los comentadores de la legislación eclesiástica, los DECRETALISTAS, tomarán parte en debates a favor del poder espiritual, aunque sus tesis no siempre serán incondicionales al papado, pues algunos pretenderán someterlo a los concilios. El poder temporal recurrirá a los servicios de los LEGISTAS [66]. Entre los defensores de las tesis favorables a la supremacía del poder espiritual destacan:

El máximo defensor de la *plenitudo potestatis* es Egidio de Roma (1247-1316), preceptor de Felipe el Hermoso y miembro de los eremitas agustinos [67]. Su obra más conocida, descubierta a mediados del siglo XIX, es *De ecclesiastica potestate sive de Summi Pontificis potestate.* Esta obra sirvió de modelo a la bula *Unam Sanctam.*

La tesis defendida por Egidio de Roma es una *summa* de las tesis curialistas [68] en la que el modelo hierocrático se sostiene en el aristotelismo. La argumentación es como sigue: lo espiritual y lo temporal son distintos, como el alma y el cuerpo, pero constituyen un todo que debe ser regido por el elemento superior: lo espiritual. Este argumento se utiliza en un momento en el que también se discutía acerca de la jurisdicción sobre los bienes eclesiásticos. Egidio sostuvo que los bienes espirituales están por encima del poder temporal y vinculó, en su teoría, el derecho de propiedad a la profesión de fe cristiana. Por esta razón la Iglesia tiene la propiedad de todos los bienes.

Egidio publicó otras obras, como *De regimine principum,* enmarcada en la línea aristotélico tomista, en la que sostiene la idea del reino como entidad política autónoma y autárquica. Del mismo modo que santo Tomás, se inclina por la monarquía como mejor forma de gobierno, aunque la prefiere hereditaria.

Defensor de tesis similares a las de Egidio de Roma es Ptolomeo de Luca (ca. 1227-ca. 1327), dominico y continuador de la obra de

[65] A. TRUYOL Y SERRA, *Historia de la filosofía del derecho y del Estado,* o.c. I, 390.
[66] Ibíd.
[67] G. SABINE, *Historia de la teoría política,* o.c., 206-209.
[68] A. TRUYOL Y SERRA, *Historia de la filosofía del derecho y del Estado,* o.c. I, 392.

santo Tomás *De regimine principum*. En su obra da un paso en la defensa de la *plenitudo potestatis* a favor del que argumenta en su *Determinatio compendiosa de iurisdictione imperii.* En esta el poder supremo, temporal y espiritual fue transmitido por Cristo al Papa. Este dirige el mundo valiéndose de los eclesiásticos y los príncipes, a los que *encomienda* las *funciones* temporales. Ambos poderes, espiritual y temporal, se justifican por el servicio que prestan a la Iglesia quienes lo ejercen.

Otros defensores de las teorías curialistas fueron: Jacobo Capocci († 1307), quien expone sus tesis en la obra *De regimine christiano;* Trionfo de Acona († 1328), que intervino en la lucha entre Luis de Baviera (1287-1347) y Juan XXII (1276-1334) a través de su obra *Summa de potestate ecclesiastica* (hacia 1322); Álvaro Pelayo († 1352), en su obra *De planctu ecclesiae,* y Francisco Eiximenis (1340-1409) en su *Crestiá* [69].

11. Defensores del Imperio

La respuesta a las tesis papales de acuerdo a las aportaciones que hizo el derecho romano se basaron en el siguiente argumento: el poder espiritual ni tiene, ni necesita, una estructura jurídica. Por esta razón, se concluía, la validez de la ley depende de que la promulgue el príncipe.

La teoría de los juristas era la de la *Digesto:* la voluntad del emperador tiene fuerza de ley, pero el origen del poder deriva del pueblo que le inviste. Esta tesis fue trasladándose a los monarcas, a los que se atribuyó el carácter de *princeps,* hasta llegar a la afirmación de que el rey en su reino tiene el mismo poder que el emperador en el Imperio [70]. Al desarrollo de estas tesis, que desembocarían en la idea de un reino nacional, contribuirían las desavenencias del papado con la Monarquía francesa.

Uno de los más fuertes defensores del poder real fue el dominico Juan de París († 1306) en su obra *De potestate regia et papali* [71]. No es el primero que parece ignorar el valor político del Imperio. Ya Juan de Salisbury, santo Tomás o Francisco Eiximenis, aunque por razones distintas, igual que Inocencio III e Inocencio IV, parecían olvidar al Imperio que poco a poco se iba convirtiendo en un depósito de valor moral e histórico.

[69] Cf. ibíd., 393-395.

[70] Así lo expresa Alfonso X el Sabio (1221-1284) en las *Partidas,* como ya se indicó.

[71] G. Sabine, *Historia de la teoría política,* o.c., 211-215; A. Truyol y Serra, *Historia de la filosofía del derecho y del Estado,* o.c. I, 396-398.

Juan de París argumentó este «olvido» al sostener que la universalidad del poder espiritual no tiene por qué predicarse del poder temporal. La sociedad política, fruto de la justicia natural, nace de intereses diversos que no tienen por qué estar bajo una sola cabeza. Lo explica así:

— La ciudad-estado griega es para Juan de París el reino, que es sociedad natural.

— El poder secular no necesita la justificación de la Iglesia para ser legítimo. El poder secular es más antiguo que el espiritual y no deriva de este.

— El gobierno, idea tomada de santo Tomás, es necesario para una vida buena y está justificado por los beneficios éticos que de él derivan, al margen de su sanción cristiana.

Estos argumentos están ligados al propósito de mediar en las controversias sobre las propiedades eclesiásticas. Su posición es favorable a la posesión de bienes por la Iglesia como ayuda al desarrollo de su función espiritual, aunque el control legal de la misma corresponda a la autoridad secular. Este dominico sostiene que la propiedad eclesiástica lo es de toda la comunidad, no del Papa, y que este puede incurrir en responsabilidad por el mal uso de la propiedad. Asimismo se ocupa de reflexionar sobre los poderes del Papa: niega la *plenitudo potestatis,* puesto que todos los obispos son iguales. La plenitud de la autoridad espiritual reside en la Iglesia como cuerpo. De este modo un concilio general puede deponer a un Papa y también el cuerpo de cardenales que lo eligió. Lo mismo sucede con el rey, puesto que ambas autoridades solo pueden ser legítimamente depuestas por la autoridad que los elige.

Como señalábamos anteriormente, el Imperio va perdiendo realce político de modo progresivo entre 1256 y 1273, especialmente tras la muerte de Federico II. Cuando se restablece parece que se reduce a su núcleo germánico. Esto hace que el orden jerárquico feudal se desplace poco a poco hacia los Estados y que el Imperio necesite afirmarse en una dinastía y un territorio. Pese a ello, la idea del Imperio como marco político universal no pierde, al menos, valor teórico.

Algo así sucede en la obra del italiano Dante Alighieri (1265-1321) [72], especialmente en su *De monarchia.* Esta obra, relacionada con *Epístolas políticas* y *Convivio,* parece que se escribió durante la expedición de Enrique VII a Italia.

[72] E. GILSON, *Dante et la philosophie* (J. Vrin, París 1939); J. GOUDET, *Dante et la politique* (Aubier-Montaigne, París 1969); A. TRUYOL Y SERRA, *Dante y Campanella. Dos visiones de una sociedad mundial* (Tecnos, Madrid 1968).

La sociabilidad natural del hombre, principio aristotélico asumido por Dante, se concreta en una monarquía universal, dada la monarquía como mejor forma de gobierno, que sea garantía de la paz y de una *humana civilitas.* La idea del orden político es fruto de la idea de un orden divino universal que el hombre debe realizar en el terreno temporal.

Por lo que hace referencia a la legitimidad del monarca, Dante refuta las tesis curialistas y decretalistas, y sostiene que el origen del poder del monarca procede de Dios sin intermediarios. El Imperio es de derecho natural; la Iglesia es de derecho divino y su misión es puramente espiritual. En este sentido, Dante establece distinción entre la esfera temporal y la esfera espiritual. No hay subordinación del Imperio al papado, aunque el poder del emperador no es absoluto. Está sometido a la filosofía, que en el terreno de la política se concreta en la promoción del bien común. El derecho es expresión de lo justo y es el fundamento de la vida social. De este principio deduce Dante la necesidad de que el Imperio proteja las diversidades nacionales a través de diferentes legislaciones [73].

Las teorías de defensa del Imperio tendrán especial trascendencia en el mundo germano. En el siglo XIII defienden esta idea Jordán, canónigo de Osnabrück, con su *De prerrogativa Romani Imperii,* y Alejandro de Roes, canónigo de Colonia, con su *Tractatus de translatione Romani Imperii.* En la época de Dante destaca Engelberto de Volkersdorf, abad de Admont, con su obra *De ortu, progressu et fine Romani Imperii* [74]. Otros defensores del poder imperial —Marsilio de Padua (1275-1343) y Guillermo de Ockham (ca. 1285-ca. 1350)— se tratarán en el capítulo siguiente, puesto que superan ya los límites de la cosmovisión medieval.

IV. CULTURAS PERIFÉRICAS: BIZANCIO, ISLAM, JUDAÍSMO MEDIEVAL

En los siglos que separan el fin de la patrística y el siglo XIII, simultáneamente al pensamiento medieval occidental y al afianzamiento de la escolástica se desarrolla un pensamiento político en Oriente (Bizancio) y en el mundo musulmán y judío, que influirán en la escolástica cristiana.

[73] G. SABINE, *Historia de la teoría política,* o.c., 195-198; A. TRUYOL Y SERRA, *Historia de la filosofía del derecho y del Estado,* o.c. I, 399-401.

[74] Ibíd., 401-405.

1. Bizancio

Este es el nombre que se utilizó en la Francia del siglo XVII. Bizancio era una colonia griega cuando Constantino la transformó en la nueva Roma. Sus emperadores, denominados *basileus* desde el siglo VII, se consideraban herederos de Augusto. El Imperio vive su mayor etapa de esplendor en los siglos IX y X con la dinastía Macedónica. Es también este momento el que registra la ruptura entre la Iglesia de Roma y la de Constantinopla (1054).

En los principios políticos del Imperio de Oriente se dejan sentir las tradiciones cristiana y romana.

Influencia cristiana: Eusebio de Cesarea sostiene la idea del emperador como vicario de Dios en la tierra y la autoridad máxima sobre clérigos y laicos. Una forma concreta de ejercer esta teoría fue la del emperador Justiniano, claramente cesaropapista [75]. Pese a ello también en Bizancio se conocieron posiciones doctrinales similares a las defendidas por Gelasio I. Lo hicieron monjes como Juan Damasceno (700-749), a quien se debe la tarea de tender puentes entre la patrística griega y la Edad Media bizantina, y Teodoro Estudita (798-826). El primero es conocido por su *Fuente del conocimiento.* El segundo por los tres libros de sus *Refutaciones.*

Con el tiempo las pretensiones imperiales fueron disminuyendo como queda demostrado en las colecciones de *cánones* y *leyes imperiales,* a lo que se suma el hecho de que el poder del Patriarca de Constantinopla adquiere precisamente mayor relevancia a partir de la toma de esta ciudad por los turcos.

Por otra parte, la *influencia romana* es muy notable en la propia fundación de la ciudad de Bizancio. Constantino quiso que se fundase sobre siete colinas. En la hora de la caída de Roma (476) los bizantinos la entienden como castigo de Dios, lo que avala la idea de que el Imperio se ha trasladado a Oriente. La deposición de Rómulo Augústulo, último emperador romano de occidente, por Odoacro (476), hizo de Bizancio la única sucesora legítima de Roma. Así fue afirmándose la idea de Bizancio como la nueva Roma. Esta idea llegó a incorporarse a una teología de la historia cuyos ecos se percibirían en Occidente. Ello hace que el centro de la concepción política de Bizancio sea el Imperio, *basileia,* y la idea de que este sea entendido como Imperio universal cristiano. Al no existir tensión entre el poder temporal y el espiritual, la idea se reafirmó por el predominio del poder temporal. Bizancio se entiende como el verdadero imperio universal cristiano y su pensamiento político, del mismo modo que en Occidente, se enmarca en el género de los *espejos de príncipes.*

[75] J. M.ª LABOA, *Historia de los papas,* o.c., 86-88,

La mayor parte de estos fueron escritos por emperadores o eclesiásticos.

Cuanto queda dicho al comienzo de este capítulo sobre la inclinación del papado hacia Occidente explica bien que Bizancio viviese de espaldas a Roma, incluso antes del Cisma, que es, sobre todo, consecuencia de esta lejanía espiritual. Con todo, cuando arreció el peligro musulmán, del que hablaremos a continuación, Bizancio quiso acercarse a Roma. Pero «Roma» eclesiásticamente estaba sustituida por Aviñón y bastante tenía con atender a sus tensiones con el Imperio. En este sentido, la unión con los Orientales conseguida en el II Concilio de Lyon (1274) fue efímera. La aceptación, por parte de los griegos del *Filioque* y del Primado papal no resistieron la excomunión del emperador griego decretada por Martín V (1368-1431), a quien instigó Carlos de Anjou, que aspiraba a conquistar Constantinopla por las armas.

2. El pensamiento islámico

Mientras la Iglesia conquistaba para sí, en el siglo VII, las regiones y los pueblos del norte y del centro de Europa, perdía buena parte de sus territorios meridionales y orientales —Norte de África, España, Siria y Palestina— por obra del Islam.

El Islam, que significa sumisión a la voluntad divina, tiene por cuna Arabia y por fundador a Mahoma (570-632). Para sus seguidores es el último de los profetas, después de Abrahán, Moisés y Jesús. A partir del 610 comienza a predicar en La Meca, de la que tiene que huir *(Héjira)* a Medina. Su religión es una simbiosis de judaísmo, cristiano y paganismo. La revelación que recibió está contenida en el *Corán* que es la palabra de Dios y en la *Sunna* que recoge dichos del profeta. En menos de un siglo los seguidores de Mahoma eran los dueños del Norte de África y de la Península ibérica. Se extendió por el Asia central, consiguiendo la conversión de los turcos, que, a su vez, fundaron otro Imperio con la conquista de parte de China, de la India y hacia Europa donde acabaron con Bizancio.

Del Islam nos interesa recordar ahora dos aspectos:

— *Su trascendencia política* por sus invasiones, destrucción del cristianismo y el desequilibrio que crean. Basándose en la *yihad,* la guerra santa y aprovechando con habilidad la decrepitud de varios imperios y naciones, el Islam fue destruyendo el cristianismo en varias regiones: entre el 635 y el 643 consiguen conquistar buena parte de Oriente y aniquilan las cristiandades existentes allí: Siria (635-636), Palestina (Jerusalén cae en el 638) y Egipto: en 643 capitula Alejandría. Tras un primer intento de conquistar Constantinopla

(673) y antes del segundo (717), el Islam procedió a desmantelar todas las comunidades, antes florecientes, del norte de África, desde que en el 698 conquistan Cartago. Las iglesias fueron convertidas en mezquitas y los 800 obispados que había al comienzo del siglo V desaparecieron. Desde el Norte de África, aprovechando la debilidad, divisiones y traiciones del reino visigodo, a partir del 711 se inicia la conquista de España. La Iglesia, demasiado unida al Estado, pereció con él [76]. También en la Reconquista fueron de la mano Iglesia y Estado. A diferencia de lo que ocurrió en otras zonas, en España subsistieron algunas comunidades cristianas en territorio musulmán: los mozárabes. Y en algún momento hubo paz y concordia entre las tres religiones monoteístas.

— *Su ideología.* Para el mundo islámico el Corán es la fuente revelada de todo derecho. A ello se añade «la costumbre del profeta» y la tradición auténtica. La amplia extensión de un imperio heterogéneo como el que los musulmanes crearon llevó a una regulación doctrinal basada en el consentimiento unánime de la comunidad islámica y en la referencia razonada al caso concreto. Así se elaboró, por obra de los ulemas, el derecho del Islam, proféticamente revelado *(sharía).* El predominio de unas u otras fuentes facilitó el desarrollo de escuelas distintas: *hanafí, shafií, malekí* y *hanbalí,* consideradas hasta hoy escuelas ortodoxas o *sunnies.*

Una de las cuestiones controvertidas de la literatura jurídica musulmana era la de las relaciones con los infieles, especialmente la guerra, la *yihad* o guerra santa. La doctrina acerca de esta cuestión arranca del año 809 y del autor Mohamed al-Sabani y su obra *Los grandes modos de proceder.* La guerra santa era en un principio un deber religioso con los infieles que no acepten el credo musulmán y que solo puede ser interrumpido por la necesidad o la utilidad. Se estipula una excepción con los pueblos del Libro, judíos y cristianos, sometidos a tributo. Esta doctrina da lugar a tres instituciones relacionadas con la yihad: la concesión de seguridad o suspensión de la guerra santa; la incorporación al Islam a favor de quienes poseían el Libro a quienes se reconocía ciudadanía limitada, con sumisión a un tributo de carácter irrevocable y el tratado internacional con los infieles.

Políticamente, el Islam es una vuelta hacia la teocracia del Antiguo Testamento. En la concepción islámica no hay más autoridad política que la de Dios, de quien los gobernantes no son más que la sombra. La fe islámica constituye al hombre en ciudadano, en cuanto

[76] Ibíd., 92-93, lo explica por las reticencias visigodas ante el papado por la cercanía entre Roma y Bizancio en aquel entonces, dado que Bizancio tenía enclaves en el litoral levantino. Aunque hubo, sin duda, más razones.

creyente. La ciudad musulmana *Umma* pertenece a Dios. No hay función legislativa porque Dios ya legisló a través del Corán; la función judicial se hace a través del Corán y la función ejecutiva reside en quien Dios haya designado.

Tras la muerte de Mahoma se instaura el califato como expresión institucional del gobierno teocrático; el califa, sucesor del profeta, llamado también imán. La unidad religiosa implica la unidad política: imperio universal. A partir del siglo X el califato va perdiendo su papel político y queda reducido a lo religioso.

Sobre el ejercicio del poder hay que señalar que en el mundo islámico también preocupa, igual que en Bizancio y en el mundo cristiano, el tema de la prudencia política y de gobierno. Estas cuestiones se tratan en «espejos de príncipes», género introducido en el Islam en el siglo VIII por el iraní Rozbih (723-759)

La especulación filosófica en materia política del mundo se nutrió en la Edad Media del pensamiento platónico a través de *La República* y *Las leyes.* Aristóteles fue conocido a partir del siglo IX y llegó a la escolástica medieval gracias a las traducciones que de él hacen los árabes. Entre los representantes del pensamiento filosófico islámico destacan: Al-Farabi (c. 875-950) y Avicena (980-1037); como representante del Islam oriental, Abentofail (110-1185); y Averroes (1126-1198) como representante del Islam occidental.

3. El pensamiento judío medieval

La especulación judía del siglo X floreció entre judíos diseminados en el mundo islámico del Mediterráneo, llegando a expresarse en árabe. A finales del siglo XII la actividad filosófica judía se desarrolló en países cristianos y la lengua de transmisión de estos conocimientos pasó a ser el hebreo.

Uno de los mayores problemas de la especulación filosófica judía sería el tema de la revelación, recogida en la *Torá* del Antiguo Testamento y desarrollada por el *Talmud* y la razón humana. Como en el pensamiento islámico de contenido político, acabaron predominando, en el mundo judío, el platonismo y el neoplatonismo. La especial situación política en la que se encontraba el pueblo de la *diáspora* hizo que estas cuestiones fuesen tratadas de manera especial por el mundo judío. La Diáspora era una situación anómala, provocada por los pecados del pueblo, que tendría fin con la vuelta de Israel a la Tierra de sus antepasados tras la venida del Mesías. La tradición tenía un peso especial en cuanto el vínculo con las co-

munidades judías carentes de territorio propio y de independencia. Esta tradición se había desarrollado en el *Talmud,* un código que va más allá de lo legal y que ha sido la base de la formación en las escuelas judías en materia de leyes, doctrina, ritos, filosofía y teología.

El primer filósofo sistemático judío de la Edad Media fue Saadia Yosef (882-942), maestro espiritual y jefe político de la diáspora judía oriental. Sin embargo, la filosofía judía medieval desemboca en Maimónides (1135-1204), natural de Córdoba, como Séneca y Averroes.

V. DOS TEMAS CONTROVERTIDOS HASTA HOY: LAS CRUZADAS Y LA INQUISICIÓN

Ambas cuestiones, especialmente la primera, están ligadas a las culturas periféricas que acabamos de mencionar. Y las dos siguen siendo hoy objeto de debate.

1. **Las Cruzadas**

Cuando los musulmanes conquistaron Jerusalén (637) los cristianos palestinenses pudieron conservar su libertad religiosa a base de pagar fuertes impuestos. Los conquistadores permitieron también sin grandes dificultades que continuaran las peregrinaciones a los Santos Lugares, que habían comenzado en el siglo IV. Pero esta situación cambió cuando se adueñó de Jerusalén la dinastía de los fatimitas (969), y especialmente durante el califato de Al-Hakem, que destruyó la Iglesia del Santo Sepulcro y comenzó a perseguir a los cristianos de allí y a los peregrinos (1009). La situación empeoró cuando comenzó el dominio turco a partir del 1076.

En esta situación nacen las Cruzadas. En un primer momento quieren asegurar las peregrinaciones y mantener en sus fronteras al imperio islámico al que consideran, por experiencia, un peligro para la civilización y las iglesias cristianas. Al ser Bizancio la parte del Imperio más amenazada por su situación geográfica, la lucha contra el Islam era, a la vez, una forma de acercamiento a Oriente. Si bien la fundación del reino latino en Constantinopla, tras el saqueo de la ciudad (1204), ahondó más aún las divergencias.

Ya sabemos que, de modo indirecto, el hecho de las Cruzadas obligó a precisar en qué sentido la Iglesia y los reyes manejaban la espada temporal. En este sentido contribuyeron a la evolución del

pensamiento moral político no solo acerca de la licitud de la guerra y del empleo de la violencia.

No nos incumbe hacer aquí la historia de las Cruzadas. Solo debemos recordar que ya existía para entonces una teoría de la guerra justa cuando se daban unas determinadas condiciones: una causa justa, la imposibilidad de restaurar la justicia por medios pacíficos y el principio de proporcionalidad. Hacer accesibles a los peregrinos cristianos los Santos Lugares y defender a Europa de la amenaza islámica eran motivos que justificaban el empleo de la fuerza, sobre todo ante la evidencia de que era imposible una solución pacífica, pues de vez en cuando los musulmanes no se contentaban con las fortísimas exacciones económicas. Hoy nos parecen inconcebibles, pero entonces no lo eran. Es más, pese a sus indudables aspectos negativos en el orden político, es evidente que retrasaron la caída de Constantinopla en manos de los turcos, sometieron a los señores feudales al imperio de reyes y papas (contribuyeron con otros factores a acabar con el feudalismo) y afianzaron la unidad europea. Aunque hoy, sin duda, preferiríamos que no se hubiesen dado.

2. La Inquisición

Cuando Constantino se convirtió al cristianismo las leyes fueron condenando también a algunos transgresores de las leyes eclesiásticas, relegando al destierro o confiscando los bienes a donatistas, arrianos, etc. Algo semejante hizo Teodosio. Los Padres de la Iglesia veían natural esta actuación del Estado contra los herejes. San Agustín, que al principio se opuso a contar con la colaboración del Estado en la lucha contra los donatistas, al final la aceptó. De forma semejante pensaban san Ambrosio, san Jerónimo y san León.

Las herejías del siglo XII iban unidas a revueltas sociales e intentos de reforma eclesiástica y social. Por eso Lucio III (?-1185), en el Concilio de Verona (1184), animó a los obispos a pedir ayuda al Estado en la lucha contra los herejes. El Estado estaba también interesado tanto en acabar con la herejía como en tener más bazas para actuar en la Iglesia.

En 1231 Gregorio IX instituyó la Inquisición papal, un tribunal permanente contra los herejes, que encomendó a los dominicos. Estos inquirían en las cuestiones de fe y costumbres, aunque la sentencia la ejecutaba el brazo seglar.

Es también inconcebible desde nuestra perspectiva de hoy. De hecho se utilizó también para eliminar no solo a herejes sino a otras

personas que podían ser un peligro para la sociedad: brujas y judíos. Sobre estos últimos hay que partir del reconocimiento de que, al ser diferentes y minoría, sufrieron discriminaciones y expulsiones. En esta época no gozaron con frecuencia de un estatus jurídico reconocido. Por mantener sus tradiciones religiosas y sus costumbres, los judíos fueron objeto de sospecha y desconfianza que, en tiempos de crisis, les hizo víctimas de violencias, saqueos y matanzas.

La fidelidad de los judíos a su fe y a sus costumbres hizo que las diferencias con una sociedad, mayoritariamente cristiana, se agudizaran.

Sin querer hacer ahora una historia que está ya escrita queremos, al menos, recordar algunas verdades que habitualmente se ocultan, quizá por el deseo de no herir [77] y, por supuesto, sin tratar de justificar lo que no tiene justificación.

El antijudaísmo no solo surgió por motivos religiosos sino que influyó mucho en esta actitud el papel social y económico que jugó el pueblo hebreo. Muchos se hicieron banqueros, en parte porque les prohibieron otras profesiones, en parte porque a los cristianos les estaba vedado el préstamo con interés. Este hecho hizo que los judíos más poderosos consiguieran hacerse indispensables para reyes y nobles y, en general, para la sociedad.

En las ciudades vivían en barrios segregados. Esta circunstancia no se debía solamente a una imposición de los cristianos sino que también estaba impulsada por los propios judíos ya que así preservaban su ideal de pureza.

La situación no fue igual en todos los países ni en todas las épocas. Empeoró paulatinamente a partir del siglo XI. Las medidas contra ellos se agudizaron, tanto las económicas (fuertes impuestos), como sociales (barrios propios), o religiosas (imposición de conversiones); al igual que las acusaciones sobre sacrilegios y prácticas rituales.

[77] Así ocurre, por ejemplo, en el documento *Nosotros recordamos* sobre las relaciones sobre el cristianismo y el judaísmo (16-3-1968) que publicó la Comisión para las Relaciones Religiosas con el Judaísmo. Sin acudir a obras especializadas, los manuales más utilizados de historia de la Iglesia abordan el tema con brevedad, pero con más matices y más verdad que este documento. Cf. R. M.ª SANZ DE DIEGO, «Nosotros recordamos: una reflexión sobre la Soah», en E. GIL - A. VALASTRO, *«Liber amicorum». Libro-homenaje a Juan Bautista Valero,* SJ (Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2003) 219-269. E. GIL, «La larga marcha hacia el encuentro. Dos siglos de historia y conflictos», en E. GIL - C. CORRAL SALVADOR (eds.), *Del desencuentro a la comprensión. Israel-Jerusalén-Iglesia católica* (Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2001) 17-163 se acerca con rigor y abundancia de datos a la historia de las relaciones entre judaísmo y cristianismo.

En general hay que afirmar que la situación del pueblo judío fue muy variada a lo largo de estos años. Hubo épocas de coexistencia y tolerancia, por eso, cualquier simplificación falsea la realidad. Y no es fácil poder afirmar siquiera una tendencia determinada en tantos años, sobre todo si no se recogen datos y no se expresan argumentos.

Se llegó a perder con ellos la idea de libertad religiosa. Más bien se pensaba que el Estado tenía obligación de evitar los pecados contra la fe, desde dos perspectivas:

— Debía evitar el peligro a los demás. Si la autoridad tenía obligación de impedir que entrasen en la ciudad alimentos corrompidos, que dañarían los cuerpos, con más razón debía hacerlo con las herejías que dañaban eternamente el alma.

— La caridad con los herejes llevaba a la misma consecuencia. Se interpretaba abusivamente Lc 14,23: en la parábola de los invitados a la cena, al rechazar la invitación los primeros invitados, el señor ordena a sus criados que salgan a los caminos y obliguen a entrar —la Vulgata dice «compelle intrare»— a los que encuentren. De ahí deducían que se debía empujar para entrar en la Iglesia con todos los medios posibles.

La Inquisición adquirió más fama cuando Sixto IV (1414-1484) la entregó a los Reyes Católicos en 1478. Más tarde, Paulo III (1468-1549) creó la Inquisición romana (1542), el Santo Oficio. Todo ello se sale de los límites cronológicos de este capítulo, será abordado en el siguiente y ha sido objeto de muchos estudios y de muchos clichés sobre la actuación de la Iglesia. Sin duda hoy rechazamos esta falta de respeto a la conciencia, que desgraciadamente no fue exclusiva de la Iglesia, como rechazamos igualmente el secreto de las acusaciones y el empleo de la tortura.

La cosmovisión medieval

Abríamos el capítulo afirmando que «la cosmovisión medieval» es algo real, duradero, cambiante y nada unívoco. Sin duda estas páginas lo confirman. Sin necesidad de resumir lo dicho en ellas, es claro que en muchos aspectos se ha seguido viviendo del ideal de cristiandad durante siglos y que la reflexión medieval ha sido en algunos aspectos rica y profunda [78]. A la vez, no tenemos que estar de acuerdo con la afirmación de las espléndidas *Coplas* de Jorge Manri-

[78] Una visión de conjunto muy interesante, en J. P. MAYER, *Trayectoria del pensamiento político* (FCE, México 1966) 53-76.

que (1440-1479): cualquier tiempo pasado no fue necesariamente mejor. La nula coherencia de muchos eclesiásticos del «siglo de hierro», las pretensiones de poder político para los eclesiásticos, la justificación de la guerra santa y el inexistente respeto a la conciencia de los diferentes son ya páginas pasadas de la historia. Es mejor que sea así.

Capítulo IV

PRIMEROS INTENTOS DE POLÍTICA SECULAR

BIBLIOGRAFÍA

Alberigo, G., *Historia de los concilios ecuménicos* (Sígueme, Salamanca 1993); Íd., *Chiesa conciliare: identità e significato del conciliarismo* (Paideia, Brescia 1981); Chevalier, J. J., *Los grandes textos políticos. Desde Maquiavelo a nuestros días* (Aguilar, Madrid 1965); Collantes, J., *La fe de la Iglesia católica. Las ideas y los hombres en los documentos doctrinales del magisterio* (BAC, Madrid [4]2009); García-Villoslada, R., *Raíces históricas del luteranismo* (BAC, Madrid [2]1976); Íd., *Loyola y Erasmo: dos almas, dos épocas* (Taurus, Madrid 1965); García-Villoslada, R. - Llorca, B. - Laboa, J. M.ª, *Historia de la Iglesia católica.* III: *Edad Nueva* (BAC, Madrid [5]2005); Truyol y Serra, A., *Historia de la filosofía del derecho y del Estado,* I-II (Alianza, Madrid [7]1982); Vilanova, A., *Erasmo y Cervantes* (Lumen, Barcelona 1989); Íd., Historia de la teología cristiana. II: *Prerreforma, reformas, contrarreforma* (Herder, Barcelona 1989).

La fecha inicial para este capítulo es clara: 1303, la muerte de Bonifacio VIII. El período lo extendemos hasta la apertura del Concilio de Trento: 1545. Con toda razón los historiadores de la Iglesia llaman a los años que van de comienzos del siglo XIV hasta Trento: *Edad Nueva.* Porque se gesta un ambiente nuevo. Las dos instituciones más características de la Edad Media —Papado e Imperio— van a sufrir transformaciones profundas que modifican su relación mutua y obligan a hablar de un tiempo nuevo. En estos años se desarrolla, además, lo que conocemos como Renacimiento y suenan voces que reclaman una reforma enérgica en la Iglesia, a la vez que el poder imperial tiene que hacer frente a pretensiones nacionalistas. Todos estos datos nos obligan a hablar de época nueva.

I. EL PAPADO EN AVIÑÓN (1305-1378) Y SUS CONSECUENCIAS POLÍTICAS

No es este el momento de entrar en las causas que originan la permanencia de los papas en Aviñón desde 1305, a partir de Clemente V (1264-1314), segundo papa tras la muerte de Bonifacio VIII. Lo hacen los manuales de historia de la Iglesia y las monografías que citan [1]. Nos interesa solamente recordar cuáles fueron las consecuen-

[1] Entre ellas, B. Guillemain, *La cour pontificale d'Avignon (1309-1376): étude*

cias de la larga permanencia de los sucesores de Pedro en Aviñón (1305-1376) —más de 70 años, lo que dio pie a compararla con la cautividad babilónica de Israel—. Dejando de lado el Cisma de Occidente —pues nos ocuparemos de él más adelante— que sin duda fue consecuencia de la etapa aviñonesa, hay otras tres consecuencias que nos interesan ahora: la dependencia de los papas del rey de Francia y su menor autoridad moral frente al Imperio; la centralización administrativa, que hace precisa la creación de una corte y burocracia mayores que antes; y la necesidad de aumentar la presión fiscal para mantener esa corte burocratizada.

1. Dependencia de los papas del rey de Francia y su menor autoridad moral frente al Imperio

Sin duda, una de las razones que movieron a la elección de Bertran de Got, arzobispo de Burdeos, tras un cónclave de once meses, fue la necesidad de afrontar el problema mayor que heredaba el papado: el enfrentamiento con el rey francés Felipe IV. El sucesor de Bonifacio VIII, el General de los dominicos que escogió para sí el nombre de Benedicto XI (1240-1304), en su breve pontificado (1303-1304) no consiguió remediar el problema. Clemente V (1264-1314), que fue el nombre que adoptó el arzobispo de Burdeos, fue coronado en Lyon, la sede de los dos últimos concilios, y prefirió no volver a Roma y establecerse en Aviñón, ciudad situada en la Provenza, región que estaba bajo el dominio del duque de Anjou, feudatario napolitano de los papas. Desde el punto de vista político no era territorio francés, pero geográficamente estaba en Francia.

Esta decisión, que en principio era provisional y acabó durando varias décadas, tuvo como consecuencia necesaria una mayor dependencia de las presiones de Felipe IV. Este pretendía desenterrar el cadáver de su antiguo enemigo Bonifacio VIII y someterle a un juicio póstumo. Clemente V logró evitarlo a costa de ceder en el asunto de los templarios.

Al rey francés, que aspiraba a un dominio total sobre su territorio, le resultaba incómoda la orden militar, que era, sin duda, un ejército independiente dentro de sus fronteras. Le resultaba también tentador apoderarse de sus bienes, lo que consiguió, como hizo también con los de los judíos, a los que había expulsado antes. No se puede dudar de que presionó eficazmente al Papa, quien acabó suprimien-

d'une société (E. de Broccard, París 1966); G. MOLLAT, *Les papes d'Avignon* (Letouzey et Ané, París 1964). Es en esta época cuando comienza L. PASTOR su *Historia de los papas*.

do la orden del Temple en el Concilio de Vienne (1311-1312), aunque en contra de los deseos del propio concilio [2] y del mismo Papa [3] que, ya antes de convocar el Concilio, tuvo que aguantar como hechos consumados las intromisiones reales en el proceso, y en el Concilio no dictó sentencia condenatoria sino una mera resolución administrativa. Para lo que nos interesa ahora, es claro que el influjo de Felipe el Hermoso en este asunto fue decisivo.

La estancia en Aviñón centró necesariamente las decisiones de los papas en torno a las presiones de los reyes de Francia. No es casual que en estos años aumentase notablemente el número de cardenales de las distintas regiones francesas y que casi todos los papas aviñoneses fuesen oriundos de Francia. Las decisiones papales tenían que contar con la aprobación de los cardenales. Son significativas las capitulaciones previas al cónclave de 1352 que eligió a un italiano de raíces francesas: Esteban Aubert [4] como Papa: Inocencio VI (1282?-1362); de hecho, el Papa las anuló tras su elección. Era difícil que la *plenitudo potestatis* aceptase autolimitarse. Más tarde aludiremos a los motivos de estas pretensiones cardenalicias, pero ya queda claro que, cuando los papas tengan que enfrentarse con el Imperio, su fuerza moral estará mermada, entre otras cosas

[2] Es muy amplia la bibliografía sobre los templarios y su proceso. Dos repertorios bibliográficos recogen la producción historiográfica sobre este asunto hasta 1965: M. DESSUBRÉ, *Bibliographie de l'Ordre des Templiers* (E. Nourry, París 1928; ʳ1966); y H. NEU, *Bibliographie des Templer-Ordens (1927-1965)* (Wissenschaftliches Archiv, Bonn 1965). Sobre las fuentes del proceso que se les entabló, cf. C. V. LANGLOIS, «Livres sur l'histoire des Templiers»: *Revue Historique* 9 (1889) 168-179. Existen, también, dos recopilaciones básicas de fuentes impresas: J. MICHELET, *Le procès des Templiers,* 2 vols. (Éd. du C.T.H.S, París 1841-1851), y H. FINKE, *Papsttum und untergang des Templerordens,* 2 vols. (Aschendorffschen Buchh., Münster 1907). Entre las obras clásicas citaremos: J. CHARPENTIER, *L'Ordre des Templiers* (Tallandier, París ʳ1983), y A. OLLIVIER, *Les Templiers* (Seuil, París 1960). En los últimos años han aparecido en castellano: M. BARBER, *El juicio de los templarios* (Ed. Complutense, Madrid 1999); G. MARTÍNEZ DÍAZ, *Los templarios en los reinos de España* (Planeta, Barcelona 2001); A. DEMURGER, *Auge y caída de los templarios: 1118-1314* (Martínez Roca, Barcelona ⁶2000); I. DE LA TORRE MUÑOZ DE MORALES, *Los templarios y el origen de la Banca* (Dilema, Madrid 2004); J. FUGUET - C. PLAZA, *Los templarios en la Península ibérica* (Círculo de Lectores, Barcelona 2005); J. L. CORRAL, *Breve historia de la Orden del Temple* (Edhasa, Barcelona 2006); S. LÓPEZ, *Historia y tragedia de los templarios* (Viuda e Hijo de Aznar, Madrid 1813; ed. facs.: Extramuros Facsímiles, Mairena de Aljarafe 2008); E. RODRÍGUEZ PICAVEA, *Los monjes guerreros en los reinos hispánicos: las órdenes militares en la Península ibérica durante la Edad Media* (La Esfera de los Libros, Madrid 2008); B. FRALE, *Los templarios* (Alianza, Madrid 2008).

[3] B. FRALE (ed.), *Processus contra templarios* (Archivo Secreto Vaticano, Ciudad del Vaticano 2007). Cf. *ABC (de Madrid)* (27-3-2002) 43.

[4] Texto en J. C. VIZUETE MENDOZA, *La Iglesia en la Edad Moderna* (Síntesis, Madrid 2000) 19-20. Resumidas y comentadas en A. VERDOY, *Síntesis de historia de la Iglesia. Baja Edad Media. Reforma y Contrarreforma (1303-1648)* (Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1994) 56-57.

por su dependencia del rey de Francia y por la necesidad de contentar a sus cardenales. A esto se unió la tendencia creciente al conciliarismo —del que hablaremos más tarde—, que recortaba de forma notable el poder papal.

2. Centralización administrativa que hace preciso crear una corte y burocracia mayores que antes

En este ambiente, los papas aviñoneses van a culminar el movimiento iniciado por Gregorio VII y se reservan cada vez más decisiones, sustrayéndolas a los obispos y capítulos diocesanos. Los papas acumulan más poder y centralizan en ellos muchas decisiones, especialmente en el nombramiento de cargos eclesiásticos. Les mueven a ello varias razones:

— En todas las Cortes europeas el rey tenía cada vez más poder. Los papas siguieron la corriente dominante.

— Argüían que la decisión papal evitaba luchas intestinas en los capítulos e injerencias del poder civil

— Otorgar un beneficio eclesiástico aseguraba la fidelidad del beneficiado: el Papa podía contar con él.

— Era una fuente no despreciable de ingresos, necesarios para la corte pontificia.

Respecto a los nombramientos de puestos eclesiásticos se generaliza la costumbre de que los Papas se los reserven en dos casos: las *expectativas* y las *encomiendas*. En el primero se otorgaba un beneficio que aún estaba ocupado por su titular para cuando tuviese lugar la vacante. El segundo era una especie de pluriempleo para que el beneficiado pudiese gozar de los ingresos de dos o más beneficios. De esta forma las necesidades pastorales quedaban subordinadas a la fidelidad a quien otorgaba el beneficio (el Papa) y a motivaciones económicas.

Para poder atender a todas las actividades de los papas, estos debieron crear en Aviñón una burocracia considerable. La administración pontificia llegó a contar en esta época con más de cuatro mil empleados. La curia pontificia se organizó en torno a tres ministerios y dos oficios:

— Los ministerios eran: la *Cancillería apostólica,* que se ocupaba de lo administrativo; la *Cámara apostólica,* presidida por el Camarlengo, que tenía a su cargo la Hacienda y el *Consistorio apostólico,* judicial.

— Los oficios eran la *Penitenciaría,* para los asuntos penales (excomuniones), y el *Palacio apostólico,* la casa del Papa.

Mantener una administración central tan vasta exigía ingresos abundantes y constantes. Para eso hubo que ampliar la presión recaudatoria y establecer un sistema fiscal preciso. Esta tarea la realizó sobre todo Juan XXII (1276-1334), quien procedía de la corte de Aviñón y había sido, antes que Papa, canciller.

3. Necesaria presión fiscal

Para justificarla, los papas apelaban a un problema real. Si habían abandonado Roma se debía, en parte, a la inseguridad reinante en los territorios de la Iglesia, en poder de las familias romanas más poderosas (los Colonna, Orsini, etc.) y de bandoleros. La vuelta a la Ciudad Eterna exigía invertir buenas cantidades de dinero para pacificar los Estados Pontificios. Aunque esto se hará al final de la estancia en Aviñón, durante bastante tiempo la mayoría de lo recaudado se empleaba en mantener la extensa burocracia papal.

Ricardo García-Villoslada estudió minuciosamente el sistema fiscal aviñonés y a él nos remitimos [5]. Ya con anterioridad quien recibía un beneficio debía abonar una cantidad, que ahora se tarifica. Parte de estas tasas se abonaban en la curia aviñonesa y parte en el lugar del beneficio, pero incluso algunas de estas acababan ingresándose en Aviñón.

Independientemente del desagrado que creaban esta exacción fiscal en el pueblo de Dios, que veía a los papas más como buscadores voraces de dinero que como sucesores de Pedro, esta administración de recursos exigía acudir a colectores y a banqueros. El que esto ocurriese en el ámbito de la administración civil no lo justificaba, ya que en el caso de la Iglesia su actividad pastoral quedaba muy manchada por lo económico. No siempre se hacía un uso debido de estas cantidades, lo que aumentaba el descontento y daba pie a los cardenales, que veían disminuir su poder, a quererse imponer en los cónclaves a través de capitulaciones, aludidas más arriba.

La estancia en Aviñón no se remediaba con lamentos y reconvenciones. Fueron abundantes y cargados de razón. Pero para que los papas volvieran a Roma era preciso pacificar previamente los Estados Pontificios. Lo hizo el arzobispo español Gil Álvarez de Albornoz con armas y diplomacia. De hecho, los papas aviñoneses se tomaron en serio el problema cuando vieron que peligraba seriamente su sede romana tras el levantamiento de Cola di Rienzio (1313-1354). Así pudo acabar una estancia anómala fuera de la *pri-*

[5] R. García-Villoslada - B. Llorca - J. M.ª Laboa, *Historia de la Iglesia católica*. III: *Edad Nueva* (BAC, Madrid [5]2005) 121-135.

ma sedes y lejos del sepulcro de San Pedro, que comenzó de forma provisional y se fue asentando con el tiempo: Clemente V (1305-1313) se instaló allí de hecho, Benedicto XII (1334-1342) empezó a construir y Clemente VI (1342-1352) compró a Juana de Nápoles (1326-1382) los terrenos dando así perennidad relativa a una instalación inicialmente provisional.

Al margen del lugar en el que vivieron los papas, esta época subraya el aspecto político y financiero de los sucesores de Pedro. No era lo que más les ayudaba en un momento de controversias con el Imperio —de las que nos ocuparemos más adelante—; son los años, también, de la peste negra (1348), que inspiró *El Decamerón* e influyó tanto en la vida de los monasterios, y de la Cruzada (1365) para ayudar a los Paleólogos y unirlos a Roma.

II. EL CISMA DE OCCIDENTE (1378-1418) Y SU SOLUCIÓN EN EL CONCILIO DE CONSTANZA (1378-1418). EL CONCILIARISMO

También en este tema debemos remitirnos a los manuales de historia de la Iglesia y a las monografías citadas en ellos [6]. Para nuestro propósito basta con dejar constancia de las implicaciones políticas del Cisma y de su solución. En un momento posterior recordaremos la fundamentación teórica y práctica del conciliarismo antes de llegar a Constanza.

1. Las implicaciones políticas del gran Cisma y de su solución

Una vez los papas volvieron a Roma, en el primer cónclave celebrado tras el destierro aviñonés, la elección de Urbano VI (1318-1389) se realizó con indudable presión del pueblo romano, que temía que si salía Papa un francés podría caer en la tentación de volver a Aviñón. Pero fue una elección probablemente válida y, ciertamente, ratificada por los electores. Tras ella vino la sorpresa ante la inesperada dureza del nuevo Papa, que pronto suscitó la irritación de cardenales y fieles. Retirados de Roma parte de los cardenales y bajo la protección de la reina Juana de Nápoles, proceden a declarar vacante la sede petrina y a elegir a Clemente VII (1342-1394). No era la primera vez que coexistían dos papas, resultando dudosa la legitimidad de al menos uno de ellos. Pero esta vez el gran Cisma iba a ser

[6] Son clásicas las de N. Valois, *La France et le grand schisme d'Occident,* 4 vols. (A. Picard, París 1896-1902); W. Ullmann, *The Origins of the Great Schisme. A study in fourteenth century eclesiastical history* (Burns, Londres 1948).

más largo que nunca (casi 40 años) y sus implicaciones políticas fueron notables, tanto en la elección de Urbano VI —italiano pero de Nápoles (cercano por tanto a Aviñón) y canciller bajo el último Papa aviñonés, Gregorio XI— conocido por los cardenales y conocedor del estilo de Aviñón; como en la de Clemente VII —Roberto de Ginebra—, realizada en el reino de Nápoles, donde se refugió el antipapa tras su primera confrontación con el Papa de Roma. Al resultar este victorioso, Clemente VII se estableció en Aviñón.

Las opciones que tomó la cristiandad ante el Cisma estuvieron también influenciadas por la política de cada reino. Apoyaron a los papas de Roma casi toda Italia (menos Saboya, unida por parentesco con Clemente VII), casi todo el Imperio e Inglaterra. Se proclamaron fieles a los papas de Aviñón: Francia, Saboya y Escocia, movida por su enemistad con Inglaterra. España estuvo dividida y fluctuante, aunque pesó la alianza de Castilla con Francia y la nacionalidad española del Papa Luna para que Castilla y Aragón optasen por Aviñón. Navarra dudó más en virtud de su amistad o enemistad con el vecino francés [7].

En principio, las soluciones posibles, descartada la renuncia de uno de los dos papas, eran cinco:

— La *via facti* o solución por la fuerza de las armas. Fue la primera intentada. La victoria inicial de Urbano VI no fue tan definitiva como para impedir el establecimiento de Clemente VII en Aviñón.

— La *via cessionis,* en un momento posterior al inicial y en manos de los cardenales. Si a la muerte de cualquiera de los dos papas los cardenales que le eran fieles elegían al superviviente de la otra sede, el Cisma acabaría. Pero no se realizó en ninguna de las dos sedes. Es más, cuando se propuso a Benedicto XIII que cediese por bien de la Iglesia, replicó que eso iba en contra de la *plenitudo potestatis.*

— La *via compromissi* suponía delegar en compromisarios. Pero ¿cuál de los dos colegios cardenalicios era el válido? Ningún Papa aceptó la legitimidad de los cardenales nombrados por su rival. El Papa Luna pudo utilizar por su longevidad este argumento en su favor: al final del proceso el único cardenal indudable era él, nombrado cardenal antes del Cisma por un Papa sobre el que no se dudaba.

— La *via conventionis* exigía un encuentro negociador entre ambos Papas. Parecía que iba a intentarse entre Benedicto XIII (1328-1424) y Gregorio XII (1327-1417), pero fue imposible.

[7] Cf. F. J. FERNÁNDEZ CONDE - A. OLIVER, «El Cisma de Occidente y los reinos peninsulares», en R. GARCÍA-VILLOSLADA (dir.), *Historia de la Iglesia en España,* II-2 (BAC, Madrid 1982) 463-495; L. SUÁREZ FERNÁNDEZ, *Castilla, el Cisma y la crisis conciliar, 1378-1440* (CSIC, Madrid 1960).

— La *via concilii.* Era la solución menos deseada. Pero fue la única posible. De hecho se había apelado a ella anteriormente en los casos en los que —razonable o interesadamente— se dudaba de la legitimidad de algún Papa. Se había hecho por parte del rey francés respecto a Bonifacio VIII. Era sin duda la solución más peligrosa y arriesgada. Pero fue la que hubo que utilizar [8].

Son conocidos los pasos que se dieron: tras una serie de concilios galicanos (cuatro, entre 1395 y 1406), ineficaces pues el Papa Luna se negó a seguir sus determinaciones, en 1409 se reúne un concilio en Pisa. La iniciativa partió de la Universidad de París, que escribió a los dos colegios cardenalicios. Nueve cardenales de Gregorio XII (Roma) invitaron al Papa Luna, que permitió que seis cardenales suyos acudiesen al concilio. Una vez reunidos, cuando se manifestó su preferencia por la *via concilii,* Benedicto XIII convocó otro concilio en Perpignan y Gregorio XII, por no ser menos, otro en Cividale. Los cardenales decidieron seguir en Pisa, aunque estaban acéfalos. Contaron con la asistencia de representantes de Francia, Navarra, Milán e Inglaterra. Se negaron a asistir Nápoles, Venecia, Escocia, Aragón y Castilla. El Imperio estuvo también ausente. Más que otra cosa, Pisa fue un juicio duro contra los dos papas, a los que el concilio acabó deponiendo por herejes y cismáticos. En su lugar eligieron al cardenal de Milán, Alejandro V (1339-1410), que ocupó el solio breve tiempo (1409-1410).

Como ninguno de los dos papas acató la decisión de Pisa, la cristiandad se encontró con tres papas en lugar de dos. A la muerte de Alejandro V sus partidarios se obstinaron en elegir sucesor: Juan XXIII (ca. 1370-1419), más *condottiero* que eclesiástico, de vida licenciosa. En 1413 el rey de Nápoles, Ladislao I (1376-1414) invadió Roma obligando al Papa a refugiarse con sus cardenales en Florencia, donde contó con la protección del emperador Segismundo (1368-1437) a cambio de la convocatoria de un nuevo concilio que acabase con el Cisma. Será el Concilio de Constanza (1414-1417).

En este concilio tuvieron el protagonismo las naciones (que no coinciden con los reinos: Castilla y Aragón formaron la *natio hispanica).* En un primer momento las naciones son cuatro: Francia, Alemania, Italia e Inglaterra. Más tarde se reconoció a los reinos españoles y los cardenales, que con la organización por naciones queda-

[8] Para la historia de los concilios, además de las obras clásicas, disponemos de dos excelentes resúmenes en castellano: G. Alberigo, *Historia de los concilios ecuménicos,* o.c.; y K. Schatz, *Los concilios ecuménicos. Encrucijadas en la historia de la Iglesia* (Trotta, Madrid 1999). También, J. Paredes (dir.), *Diccionario de papas y concilios* (Ariel, Barcelona 1998). N. P. Tanner, *Los concilios de la Iglesia* (BAC, Madrid 2003); J. M.ª Laboa, *Atlas histórico de los concilios y de los sínodos* (San Pablo, Madrid 2008).

ban divididos y perdían fuerza, lograron que se les considerase como una nación más.

Juan XXIII pensaba que este concilio le iba a reconocer solo a él. Cuando vio que esto no era lo probable, decidió huir con la pretensión de dejar acéfalo al concilio, ya que los otros papas no estaban presentes. Pero el concilio no se interrumpió, liderado por el emperador. Más bien los conciliares depusieron a Juan XXIII y aprobaron un decreto de tono conciliarista aunque sin el apoyo de los cardenales. Gregorio XII se presentó en Constanza, aprobó el concilio y renunció a la tiara. Quedaba el Papa Luna, que permaneció «en sus trece», aunque privado de todo apoyo.

Suprimida por vías distintas la legitimidad de los tres papas, los cardenales y treinta obispos (seis por cada una de las otras cinco naciones) eligieron a Odón Colonna, que, ordenado sacerdote y obispo, fue proclamado Papa: Martín V (1368-1431). Se trató, indudablemente, de una solución atípica, especialmente, por la participación en el proceso electivo de quienes no eran cardenales [9]; pero, además, porque iba en contra de dos verdades adquiridas: *a)* sobre el papel es deseable que la autoridad civil no intervenga en los asuntos eclesiásticos; *b)* en la tradición de la Iglesia es clara la superioridad del Papa sobre los concilios.

Para resolver el Cisma de Occidente hubo que prescindir excepcional y ocasionalmente de estos dos principios, sin negar su validez. Fue inevitable que, a consecuencia del conflicto y de su solución, creciesen en la Iglesia dos corrientes: el *galicanismo* y el *conciliarismo,* que auspiciaban la injerencia del poder civil en la vida de la Iglesia y la superioridad de los concilios sobre el Papa. La estructura monárquica de la Iglesia tiene este riesgo cuando se duda razonablemente de la legitimidad del Papa.

2. Los fundamentos teórico-prácticos del conciliarismo

El Concilio se Constanza acabó siendo la solución real del gran Cisma. Pero era preciso que se abriese paso esta idea en una Iglesia en la que, de hecho, la *plenitudo potestatis* del Papa ocupaba la primacía. Es verdad que había corrientes de opinión que marchaban en otra dirección y con ocasión del Cisma se consolidaron. Pero no fue solo un movimiento ideológico, sino inicialmente práctico. Colaboraron a la elaboración ideológica varias realidades:

— El prestigio de Aristóteles, que otorgaba el poder al pueblo.

[9] Sobre la evolución del cónclave a lo largo de la historia, cf. A. MELLONI, *El cónclave. Historia de una institución* (Herder, Barcelona 2002).

— El auge de los Estados nacionales, que debilitaban el poder papal.

— La reacción del pueblo cristiano y de algunos pensadores y juristas ante la atribución al Papa, en teoría y en la práctica, de un poder mayor que antes [10].

— El desprestigio del papado tras la estancia en Aviñón, con sus excesos centralistas y fiscales.

— La duda razonable sobre la legitimidad de cada uno de los papas durante el Cisma.

Sobre todo esto se impuso la realidad: la única forma de solucionar el Cisma había sido un concilio; y se pudo llegar a ello porque se aprovecharon opiniones ya conocidas en la Edad Media, que ahora resultaban especialmente iluminadoras. La sentencia de Graciano de que un Papa herético tenía que ser depuesto por un concilio —comentada por los decretistas como una posibilidad teórica— se había esgrimido con más pasión que argumentos en tiempos de Bonifacio VIII y Juan XXII, principalmente por su negativa a aceptar las ideas de los franciscanos más exaltados sobre la pobreza de Cristo. Ahora se podía volver a ella en una situación objetivamente dañosa para la Iglesia. No hay que pensar que Ockham y Marsilio de Padua —de los que nos ocuparemos pronto— son los padres del conciliarismo [11]. Sin duda ambos recortan la autoridad del pontífice y Marsilio, en concreto, entiende que no se puede fundamentar el ejercicio del primado de los papas de su tiempo en el Nuevo Testamento. Siendo esto cierto, lo era también que no era fácil apoyar el conciliarismo en la Escritura. Por eso, los argumentos teóricos van más bien por la línea canónico-teológica:

— El preboste capitular de Worms, Conrado de Gelnhausen († 1390), en su *Epistola brevis* (1379) y *Epistola concordiae* (1380) apoyaba que Cristo es el «caput primarium Ecclesiae», mientras que al Papa le correspondía el papel de «caput secundarium», sometido por tanto a los deseos de Jesús acerca de la unidad de la Iglesia.

[10] Inocencio III, apoyándose en Jn 1,42, recogía una asimilación entre «Kefas» (piedra) y «kefalé» (cabeza) para dar más poder al Papa, al que se le empieza a aplicar con exclusividad el título de «Vicario de Cristo», en contra de la tradición anterior. Del derecho romano, a partir de mediados del siglo XII, se aplican al Papa conceptos como *plenitudo potestatis* (plenitud de potestad), *iudex ordinarius omnium* (juez ordinario de todos), y se defiende que, de la misma manera que el príncipe es *lex animata,* el Papa puede dispensar de todas las leyes. Tancredo defiende que el Papa, como Dios, puede crear [leyes] de la nada y nadie puede pedirle cuentas. Bartolomé de Brescia (?-1258) cree que incluso puede dispensar de la ley natural. Santo Tomás y otros autores mitigaron estos excesos. Pero es claro que, a partir de Inocencio III, el Papado tiende a convertirse en monarquía absoluta, con la consiguiente reacción conciliarista en muchos sectores de la Iglesia.

[11] K. A. FINK, «El Gran Cisma hasta el Concilio de Pisa», en H. JEDIN (dir.), *Manual de historia de la Iglesia,* o.c. IV, 662.

— El profesor de París, Enrique Langestein (1325-1397), en su *Epistola concilii pacis* (1381) argumentaba que los cardenales son los compromisarios de la cristiandad. Pero, tras el Cisma, casi todos son dudosos. Por eso era preciso un concilio que asegurase la legitimidad y la paz.

— Pedro D'Ailly (1350-1420) argumentaba a partir de la infalibilidad de la Iglesia. Pero, basándose en que los Papas pueden errar y, de hecho, han errado— se apoyaba en la declaración de Juan XXII sobre la visión beatífica— concluía que la infalibilidad estaba en el concilio. Apoyó, con Gerson (1363-1429), las ideas conciliaristas en las Asambleas del clero francés de 1397 y 1406, que adquirieron fuerza de ley en la «Pragmática sanción de Bourges» (1438).

— El que fue en un tiempo rector de la Universidad de París, Juan Gerson argumentaba desde la historia: si un Papa (Celestino V) puede renunciar a la tiara y romper así el vínculo cuasimatrimonial que le une a la Iglesia, esta puede también deponer a un Papa. Trató sobre esto en *De unitate Ecclesiae* (1408-1409), *De auferibilitate Papae ab Ecclesia* (ca. 1415) y *De potestate ecclesiastica et de origine iuris et legum* (entre 1415 y 1417).

— Fueron también conciliaristas el canonista Francisco Alonso Madrigal «El Tostado» (1401-1455), catedrático de Salamanca y obispo de Ávila, con su *Apologeticum* y *Defensorium trium conclusionum*. Más allá del problema eclesial, «El Tostado» defendía en política el régimen que diese más participación: *De optima politica*. También en Castilla y Aragón destacaron en esta línea el fogoso san Vicente Ferrer (1350-1419) y el inquisidor Nicolás Eymerich (1322-1399).

Mantuvieron igualmente tesis conciliaristas en su juventud Nicolás de Cusa (1401-1464) y Eneas Silvio Piccolomini (1405-1464), que, pese a haber sido en Basilea secretario del antipapa Félix V, más tarde fue elegido Papa y tomó como nombre Pío II. El primero fue un hombre polifacético, teólogo y filósofo, misionero entre los husitas, legado pontificio, matemático y geógrafo-astrónomo (demostró la rotación de la tierra), obispo y cardenal. Pasó del conciliarismo de Basilea a la defensa de los papas. Se ocupó de la unidad de la Iglesia (Oriente, husitas, Roma) en *De concordantia catholica*. Su obra más conocida es *De docta ignorantia* —acerca de lo poco que conocemos de Dios— y de la verdad como *concordantia oppositorum*. En Alemania convocó, como legado de Nicolás V, concilios provinciales y pretendió atenuar el antirromanismo germano. Su apoyo al conciliarismo nacía de las ideas de Aristóteles y Platón y de su convicción de que la participación ayuda a cumplir las normas. Se apoyaba, además, en la historia: reformar es volver a lo antiguo. Respecto a la Iglesia, hace notar que es especialmente importante ya que ella exis-

te en virtud de la concordia [12]. El Cusano operaba con mentalidad organicista: el consentimiento es el de la comunidad y puede ser tácito, mientras que para los revolucionarios ingleses del siglo XVII el consentimiento es individual.

Sus tesis se resumen así:

— El concilio debe ser convocado por el Papa, aunque una vez convocado puede deponerle.

— El Papa es un órgano de la Iglesia, está sometido a ella y si no cumple con su misión los fieles pueden negarle obediencia, aunque no hay instrumento para retirársela si no es el concilio.

— La infalibilidad es cualidad de la Iglesia, pero no reside ni en el Papa, ni en el concilio.

El conciliarismo tuvo también sus impugnadores. Destacan entre ellos dos españoles: Juan de Torquemada (1388-1468), teólogo pontificio en el Concilio de Basilea, y Rodrigo Sánchez de Arévalo (1404-1470). La *Summa eclesiástica* del card. Torquemada es la obra más importante. Sostiene que la *plenitudo potestatis* no fue conferida a la corporación eclesiástica, sino al Papa. Dios configuró al Iglesia en una forma de gobierno monárquica en la que la cabeza, el Papa, ostenta el poder. Torquemada, sin repetir las tesis curialistas, busca un término medio entre estos y los que niegan cualquier poder temporal al Papa. Para él es necesario algún poder temporal para defender, precisamente, el bien espiritual que le ha sido confiado. Él es el primero en defender las tesis que más tarde sustentarán la idea del poder indirecto de la Iglesia en lo temporal que desarrollará Cayetano (1469-1534) y, especialmente, Belarmino (1542-1621). En cuanto al poder del emperador, sostiene que procede de Dios sin mediación papal; rechaza el derecho de resistencia de los súbditos y aboga por el derecho de deposición del Papa.

Sánchez de Arévalo atribuye al Papa la plenitud de potestad en *De monarchia orbis* (1521). Impugna toda jurisdicción y potestad imperial en la Iglesia, propugna un modelo hierocrático, defiende el poder real frente a imperial, es crítico contra los *fraticelli* y en su obra *De pace et bello et de necessitate et utilitate bellorum* hace una apología de la guerra.

En realidad, todos eran conscientes de que la Iglesia estaba en una situación excepcional. Y para ella acudían a principios que antes se habían expuesto pacíficamente: *Quod omnes tangit, ab omnibus approbari debet* [lo que afecta a todos debe ser aprobado por todos] o *maior est auctoritas totius orbis quam urbis alicuius* [es mayor la autoridad de todo el orbe que de alguna urbe]. Sin negar que habi-

[12] A. WEILER, «Nicolás de Cusa y la reforma de la Iglesia»: *Concilium* 77 (1972) 108-114.

tualmente la *plenitudo potestatis* residiera en el Papa, en una situación excepcional debía apelarse al concilio. Ya no eran reyes interesados o demagogos sin formación quienes apelaban al concilio. Eran teólogos y pensadores. Por eso también pudo abrirse paso la idea conciliarista.

La formulación clásica de la doctrina conciliarista se encuentra en el decreto aprobado en Constanza, pese a la oposición de los cardenales, en abril de 1418:

> «Este sínodo, legítimamente reunido en el Espíritu Santo, y que forma un concilio general y representa a la Iglesia católica, recibe su poder inmediatamente de Cristo, y todos los fieles, cualesquiera que sean su rango y oficio, incluso el Papa, están obligados a obedecerlo en materias que afectan a la fe, a la eliminación del Cisma y a la reforma de la Iglesia en su cabeza y en sus miembros» [13].

Más tarde, en el Concilio de Basilea, el conciliarismo llegó a su máxima expresión. Tras varios enfrentamientos con el papa Eugenio IV (1383-1447), cuando este había ya clausurado la asamblea de Basilea y trasladado el concilio a Ferrara, en la sesión XXXIII (16-5-1439) proclamó las *tres verdades:*

1. Es verdad católica que el concilio universal, como representación de la Iglesia universal, es superior a todos, incluso al Papa.
2. Es verdad católica que el Papa, por su propia autoridad, no puede trasladar ni disolver un concilio en acto.
3. El que se opone obstinadamente a estas dos verdades es hereje [14].

Si ahora nos interesa esto no es por su contenido eclesiológico, sino porque quienes pretendían disminuir el poder del Papa dentro de la Iglesia estaban apoyando los intereses del emperador en su lucha con el pontificado. La trascendencia política de las teorías conciliaristas radica en que fue el primer gran debate entre constitucionalismo y absolutismo y en que preparó y difundió ideas que fueron utilizadas más adelante. La discusión sobre el conciliarismo, teniendo importancia en sí misma, estaba incluida en la polémica anterior entre el pontificado y el Imperio. A ella nos vamos a referir ahora, empalmando con lo dicho en el capítulo anterior.

El conciliarismo, como hemos señalado, anticipó cuestiones de índole política que se tratarían más adelante. En el siglo XV la Iglesia y el Estado eran dos organizaciones de una misma sociedad. Los

[13] Texto en J. Collantes, *La fe de la Iglesia,* o.c., 459. Niegan su valor dogmático tanto este autor como R. García-Villoslada - B. Llorca - J. M.ª Laboa, *Historia de la Iglesia católica,* o.c. III, 252-254. Se basan para ello en que el decreto no fue aprobado *conciliariter,* ya que los cardenales no lo ratificaron.

[14] G. Alberigo, *Historia de los concilios ecuménicos,* o.c., 215.

conciliaristas partían del principio de que toda sociedad perfecta debe poder gobernarse a sí misma y de que el principio del consentimiento es fundamental para legitimar la autoridad. Esta teoría partía de la creencia en la validez eterna del derecho natural y de la concepción según la cual toda sociedad está compuesta por servicios necesarios que son dependientes entre sí. De este modo entendía el gobierno como reflejo de la unidad de la comunidad. Soberana es, por lo tanto, la comunidad y no ninguna de sus instituciones. Los conciliares se oponían a la idea de que la autoridad debe corresponder a una cabeza y defendían la existencia de una armonía de poderes que cooperan con consentimiento mutuo y libre.

De esta teoría surgen los movimientos liberales de los siglos XVII y XVIII. Bajo esta concepción está la idea de que la autoridad es una fuerza moral, idea contraria al despotismo, y de que la sociedad encarna una fuerza moral a la que está sometido el poder legalmente constituido.

III. PENSADORES Y HEREJES QUE APOYARON EL PODER IMPERIAL FRENTE AL PAPAL

No es ocioso repetirlo. A la discusión, ya antigua, sobre la relación entre el pontificado y el Imperio se le unió la reflexión sobre el problema del conciliarismo. Era imposible separar ambos temas desde el momento en que tuvo que ser el emperador la única autoridad capaz de solventar la legitimidad de los pontífices que estaban en liza. Pero la discusión era mucho más amplia. Hemos aludido ya a la específica sobre la primacía del concilio. Ahora nos ocuparemos de las reflexiones sobre el asunto más general: pontificado e Imperio. Comenzaremos por dos autores anteriores al Cisma y nos detendremos más tarde en otros pensadores, ortodoxos y heterodoxos, que reflexionaron sobre la Reforma de la Iglesia.

1. **Dos pensadores anteriores al Cisma**

a) *Marsilio de Padua (1275/1280-1342/1343)*

Su obra más significativa, en colaboración con Juan de Jandum († 1328), es *Defensor pacis*. La condena pontificia le llevó, igual que a Guillermo de Ockham, a refugiarse en la corte de Luis de Baviera [15].

[15] Los tres pensadores citados son aludidos con frecuencia por U. Eco en *El nom-*

Marsilio, paduano y culto, gibelino en un ambiente güelfo, estudió Medicina, Filosofía y Leyes. Llegó a rector de la Universidad de París, aunque solo tres meses (1312-1313) y no tuvo escrúpulos en recibir del Papa beneficios eclesiásticos en Padua. Aquí y en París compuso su obra, finalizada en 1324, aunque hasta 1326 no se conoció que él era el autor. Entonces se unió a la comitiva de Luis de Baviera, que fue a Roma para su coronación laica por Sciarra Colonna, la declaración de Juan XXII como hereje y la elección del antipapa Nicolás V. La última etapa de su vida transcurre en Múnich junto a dos franciscanos: Miguel de Cesena y Guillermo de Ockham, paradójicamente unidos al emperador para oponerse al Papa. En esta última etapa escribió el *Defensor minor* y el tratado *De translatione Imperii*.

Su obra principal: *Defensor pacis,* es un conjunto de cuestiones que desarrolla y responde para dar solidez doctrinal a la postura del emperador contra el Papa. Es posible que tuviera dos redacciones. La amplia consta de tres partes desiguales. La primera trata del poder civil; la segunda se centra en el poder político y eclesiástico, y la tercera, muy breve, recoge las conclusiones de las otras dos. El libro está escrito en un contexto polémico: desde 1313 Federico de Habsburgo, duque de Austria, y Luis de Baviera se disputan la sucesión de Enrique VII en el Imperio. Desde Aviñón, Juan XXII apoyaba a Federico. Marsilio, partidario de Luis de Baviera, no quiere suprimir ninguno de los dos poderes, sino armonizarlos, reduciendo las atribuciones del eclesiástico en la esfera temporal. También reduce el poder imperial, pues, basándose en Aristóteles, apuesta por un populismo selectivo (la *valentior pars* de la población). Pese a este recorte del poder imperial Luis de Baviera se sintió apoyado por Marsilio, que recortaba más aún el poder papal. No solo en lo temporal: si Cristo no tuvo poder coactivo, tampoco el Papa debe tenerlo [16] y, por eso, deslegitima la excomunión. Pero también recorta el primado desde la misma base: el Papa no puede decidir sobre la interpretación de la fe ni reservarse beneficios. Las grandes decisiones dogmáticas y disciplinares deben ser competencia del concilio, expresión de toda la Iglesia. En circunstancias ordinarias lo debe convocar el

bre de la rosa. Existe una edición castellana del *Defensor pacis: El defensor de la paz,* trad., y estudio preliminar de L. Martínez Gómez (Tecnos, Madrid 1989). Se ha publicado también el *Defensor minor:* B. Bayona - P. Roche, *Sobre el poder del emperador y del Papa: [Defensor minor]* (Biblioteca Nueva, Madrid 2005). De B. Bayona Aznar son dos estudios: *Religión y poder. Marsilio de Padua, ¿la primera teoría laica del Estado?* (Biblioteca Nueva, Madrid 2007); *El origen del Estado laico desde la Edad Media* (Tecnos, Madrid 2009).

[16] En la novela de U. Eco, *El nombre de la rosa,* cuando Guillermo de Baskerville expone las conclusiones de los «teólogos imperiales», se apoya también en que Dios dejó libertad a Adán para elegir los medios concretos para cumplir la ley divina.

emperador y deben asistir a él sacerdotes y laicos preparados. Lógicamente, Marsilio niega la *plenitudo potestatis* al Papa. Fue condenado por Juan XXII en la constitución *Licet iuxta doctrinam* [17].

Su concepción de la política es fruto de una visión naturalista. La política existe para la consecución de la tranquilidad, del bienestar temporal. Para ello existe la *civitas* o el *regnum,* basada en la división del trabajo, cuya paz depende del correcto funcionamiento de cada una de las partes que lo componen. Esta auténtica sociedad política tiene su origen en un contrato.

Dentro de las clases o grupos que constituyen la sociedad política, Marsilio de Padua cita al clero. Este cumple con una función cultual y pedagógica con objeto de conseguir la salvación eterna. Inicia, desde esta perspectiva, una visión en la que se separan de modo radical razón y fe y que conduce al escepticismo religioso.

La distinción radical entre razón y fe se aplica a su definición de la ley, especialmente a la distinción entre ley divina, que tiene la sanción de las recompensas o castigos que medirá Dios en la vida futura, y ley humana, que no deriva de la divina, sino que contrasta con ella. De este modo las sanciones eclesiales no son tales puesto que carecen de poder coactivo en esta vida.

b) *Guillermo de Ockham (1295/1300-1349/1350)*

Este pensador está considerado uno de los más famosos polemistas del siglo XIV. Perteneció a la orden de los franciscanos. Estudió y enseño en Oxford. Su fuente principal, al igual que para otros profesores del medievo, fue el *Libro de las Sentencias* de Pedro Lombardo. A causa de unos comentarios a algunos pasajes de esta obra fue llamado a Aviñón como sospechoso de herejía. Cansado de los procesos a los que fue sometido, escapó y residió en la corte de Luis de Baviera, excomulgado y enemigo de Juan XXII. En Baviera escribió: *Opus nonaginta dierum* (La obra de los noventa días); *Compendium errorum Johannis papae XXII* (Compendio de errores del papa Juan XXII); *De imperatorum et pontificium potestate* (El poder de los emperadores y los papas); *Breviloquium de principatu tyrannico...* (Breviloquio sobre el principado tiránico...); *Dialogus inter magistrum et discipulum de imperatorum et pontificum potestate* (Diálogo entre un maestro y su discípulo sobre el papado) [18].

[17] DzH 941-946; J. COLLANTES, *La fe de la Iglesia,* o.c., 455-458.

[18] Cf. S. MONTERO DÍAZ, *Las ideas político sociales de Guillermo de Ockham (1300-1349)* (Escuela Social, Madrid 1949); A. HAMMAN, *La doctrine de l'Église et de l'État chez Ockham. Étude sur le «Breviloquium»* (Éditions Franciscaines, París 1950); P. MARIÑO, *Obra política* (de Guillermo de Ockham) (Centro de Estudios

La mayor contribución de este pensador es su nominalismo gnoseológico: todo lo real es singular; lo universal no tiene existencia real; lo universal solo existe como una cualidad de nuestros conceptos y de sus correspondientes palabras; los conceptos universales no son más que signos o símbolos de las cosas particulares. Aunque en principio el nominalismo no tenía por qué tener trascendencia política, la tuvo de hecho: al negar la existencia de los universales, ponía en cuestión los principios morales en los que se apoyaba la sociedad. Esto era igualmente peligroso para el Imperio, pero Luis de Baviera le recibió en su corte porque los enemigos de Juan XXII eran sus amigos.

Ockham no trató de formular una teoría política. Sus ideas están dispersas, pero siguen un hilo conductor: la negación de la *plenitudo potestatis* del Papa. Ockham considera que es una herejía y un desastre político. Para él es preciso luchar contra el Papa herético de Aviñón. La presunta herejía del Papa era su negativa a aceptar las ideas de los franciscanos «espirituales» sobre la pobreza de Cristo. Tampoco este punto tenía interés para Luis de Baviera. Pero, una vez más, la enemistad con el Papa unía al emperador con los franciscanos más radicales.

En este sentido Ockham utiliza los mismos argumentos que Marsilio de Padua: separación de las esferas temporal y espiritual; negación de la autoridad del Papa sobre derechos que no provienen de él, sino de Dios, de la naturaleza o de otros hombres. Para justificar la limitación del poder papal acude a una práctica de la época: el concilio. Este debería ser un cuerpo representativo de la totalidad de la Iglesia; habría de incluir a seglares, también a mujeres. En el concilio, de acuerdo a la mentalidad orgánica de la época, estarían representadas las corporaciones: parroquias y monasterios. Junto a estas cuestiones plantea también la de la resistencia a un Papa hereje o criminal. En este caso el Papa debería ser juzgado por los obispos, por el emperador, o por el pueblo de Roma.

Ockham escribirá también sobre el Imperio. Niega que el poder del emperador derive del Papa, que sea necesaria la coronación o la confirmación papal de la elección. Afirma que el poder imperial deriva del pueblo a través de un colegio de electores. Asimismo al emperador le reconoce el poder de intervenir en la reforma de la Iglesia, aunque de modo extraordinario.

En definitiva, ambos pensadores, antes del Cisma, pero cuando se duda de la legitimidad de un Papa al que se acusa de hereje y si-

Constitucionales, Madrid 1992); P. Rodríguez Santidrián, *Sobre el gobierno tiránico del Papa (Breviloquium)* (Tecnos, Madrid 1992); E. Peña Eguren, *La filosofía política de G. Ockham* (Encuentro, Madrid 2005).

moníaco, plantean la solución conciliar dentro del panorama de las relaciones entre sacerdocio e Imperio.

2. Dos herejes «ilustrados»

«Ilustrados» quiere decir aquí que ambos, aunque coincidieron con algunos de los postulados de las herejías «populares» anteriores (valdenses, cátaros, patarinos, fraticelli...) son eclesiásticos ilustrados, profesores universitarios. Son también reformadores de la Iglesia, en los que se adelantan algunas de las concepciones de Lutero. Aunque no dedican especial atención a la política, debemos hacernos eco de sus ideas ya que abordan también el conciliarismo, cuya trascendencia política conocemos.

a) *John Wycliff (1320-1384)*

Sacerdote inglés, era doctor en Teología por Oxford, aunque tuvo que interrumpir sus estudios. Acumuló inicialmente dos beneficios. Empieza a tomar partido contra Roma con ocasión de la negativa de rey Eduardo III y del parlamento inglés a pagar tributos al papa Urbano V (1365). Es nombrado por esto capellán real (1372). En 1374 se reúne con teólogos papales sin llegar a un acuerdo. Comienza a predicar y escribir con acentos radicales: No hay propiedad. Todo es de Dios y el rey (no el Papa) es su delegado. Pero si el poseedor está en pecado mortal pierde el dominio. En cambio, todo ser humano en gracia tiene soberanía sobre el mundo entero.

Respecto a la Iglesia, partía del sacerdocio universal. La jerarquía no tiene valor. Es más, la Iglesia verdadera no es la visible, sino la de los justos. La necesaria reforma de la Iglesia debe hacerla el poder civil, pues la institución eclesial debe despojarse de todo poder. Al margen de estas ideas se opone a las indulgencias, la confesión, el celibato sacerdotal y monacal y quizá a la presencia real.

Gregorio XI en 1377 condenó 19 proposiciones de Wycliff; y varios sínodos ingleses, de 1382 a 1409, condenaron sus proposiciones y prohibieron la lectura de sus obras. El Concilio de Constanza condenó (1415) 45 proposiciones suyas y en 1428 Martín V ordenó desenterrar su cadáver y quemarlo. En las proposiciones condenadas en Constanza abundan las que hacen subjetiva la pertenencia a la Iglesia y la misma autoridad papal y episcopal, las que se oponen a que la Iglesia tenga posesiones y las que critican la vida religiosa [19]. Tras su muerte (1384) mantuvieron sus enseñanzas los «lolardos», sacerdotes y seglares revolucionarios y ambulantes.

[19] DzH 1151-1195; J. Collantes, *La fe de la Iglesia*, o.c., 413-415.

b) *Juan Hus (1369-1416)*

Este reformador fue también sacerdote y estudió en Praga. Fue maestro en Artes, aunque en Teología no pasó de bachiller, lo que no le impidió ser rector de la Universidad de París entre 1401 y 1403. Fue austero, íntegro y fanático. Su pensamiento no es original: reproduce ideas de Wycliff —algunas de cuyas obras copió personalmente a mano— aunque se separa de él en lo referente a la Eucaristía y en algunas cuestiones eclesiológicas. Fue predicador de la corte y confesor de la reina Sofía, pero sus críticas al clero por la acumulación de beneficios le crearon problemas. Durante el Cisma, el emperador Wenceslao IV, que había apoyado a Hus, se declaró neutral. Como en la Universidad de Praga logró solo el apoyo de la *natio bohemica,* expulsó a las restantes. Los bohemios, dueños así de la Universidad, eligieron a Hus como rector.

Los dos antipapas elegidos en Pisa, Alejandro V y su sucesor Juan XXIII, condenaron a Hus y le prohibieron predicar. El reformador apeló entonces al concilio. En 1414, con salvoconducto del emperador, llegó a Constanza. Se negó a todo intento de arreglo y murió en la hoguera, dignamente, convencido de su inocencia [20]. De nuevo la apelación al concilio ante una orden papal hace de Hus, al margen de otras ideas suyas, uno de los apoyos del conciliarismo pese a haber sido condenado por un concilio.

IV. ALGUNOS REFORMADORES DE LA IGLESIA QUE SE ADENTRAN EN LA MORAL POLÍTICA

Tanto Marsilio y Ockham como Wycliff y Hus son exponentes de un mundo en cambio que se abre a estructuras y situaciones nuevas porque no consideran válidas las anteriores. La cosmovisión de la Edad Media ya no se reconoce como modélica. Iglesia e Imperio tienen que encontrar nuevas formas de convivencia. Incluso dentro de ellas hay movimientos que discuten la autoridad. En la Iglesia ya hemos visto cómo se afianza el conciliarismo. Paralelamente, en el ámbito del imperio van cobrando fuerza los nacionalismos y se vuelve a pensar en el tiranicidio como una posibilidad en casos excepcionales, rebatida enérgicamente en Constanza [21].

[20] DzS 1201-1230; J. Collantes, *La fe de la Iglesia,* o.c., 415-417. Recoge las palabras de Juan Hus en la hoguera J. Comby, *Para leer la historia de la Iglesia,* I (Verbo Divino, Estella 1998) 190. Juan Pablo II, dirigiéndose a los participantes en un congreso sobre Juan Hus celebrado en Roma a finales de 1999, lamentó la muerte cruel infligida al reformador.

[21] Ya desde finales del siglo xi las ciudades del norte de Italia intentan acercarse al

Pero la Iglesia, además de problemas dogmáticos sobre la autoridad del Papa y la del concilio, debió abordar problemas morales. Eran numerosas las voces que clamaban por la reforma de la Iglesia. En un primer momento recordaremos lo que había que reformar en los distintos niveles eclesiales para comprobar que buena parte de estas lacras tenían como causa estructuras políticas y solo con ayuda de ellas podían remediarse. Después, recordaremos las aportaciones de algunos de los reformadores a la Moral política.

1. Lo que había que reformar y sus causas

Se trata de un tema conocido y bastará con enunciar sumariamente sus grandes capítulos. Sin querer simplificar en exceso, en todos los niveles eclesiales había defectos que reformar:

Papa y curia. Ya hemos recordado la centralización en aumento y la excesiva presión fiscal. Entre sus causas estaban la necesidad de contar con personas adictas y agradecidas, evitar el predominio de autoridades civiles o cabildos, el mimetismo de lo que se hacía en otras cortes... Habría que añadir a esto el nepotismo, nacido también de la necesidad de contar con personas de confianza.

Obispos. Conocemos sus lacras, que pueden resumirse en tres: acumulan beneficios porque con uno solo no tienen dinero suficiente, pero no atienden a todos. Con demasiada frecuencia son prelados áulicos, debido a que el poder está en la corte del rey y deben estar allí para conseguir ayudas para sus diócesis. Tienen poco de pastores y descuidan las visitas pastorales, excusándose en la inseguridad —real— de los caminos. Al no mantener relaciones cercanas con sus fieles, ante los defectos existentes abusan de las excomuniones y otras medidas coactivas, que ciertamente no ayudan a la pastoral.

Universidades. Hay un declive evidente en las de la Iglesia. Se debe a varios factores: el auge la las lenguas vulgares y el desuso del latín, el interés por saberes distintos de los cultivados por los ecle-

autogobierno. Uno de los defensores de esta tesis es Bartolo de Sassoferrato (1314-1357), jurisconsulto italiano que apoya la máxima «Rex in regno suo est Imperator». Más tarde se dará el mismo fenómeno en Francia, Inglaterra, España. El mismo autor, en su obra *De tyranno,* distingue entre el tirano por vicio en el título y el tirano por defecto en su conducta. Collucio Salutati (1341-1406) desde una perspectiva más jurídica que moral, trata la cuestión de cómo proceder contra el príncipe ilegítimo. En su tratado *De tyranno* prolonga las reflexiones anteriores de Juan de Salisbury y santo Tomás, recogidas en el capítulo anterior. Esta obra se sitúa entre ellos y la reflexión posterior de Juan de Mariana. El Concilio de Constanza (6-7-1415) en su Decreto *Quilibet tyrannus* condenó las ideas de Jean Petit, maestro en la Universidad de París y defensor del tiranicidio del duque Luis de Orleans: DzH 1235.

siásticos y el descrédito de la escolástica, pues el nominalismo y el empirismo pusieron en duda las adquisiciones tradicionales. Simultáneamente cobran vida los centros de estudios gestionados en las ciudades por municipios, gremios o corporaciones. Una causa clara de esta decadencia de los centros de la Iglesia es la ausencia de los religiosos.

Monasterios. El éxodo del campo a la ciudad en los siglos anteriores hace que disminuyan las vocaciones en los monasterios. Para remediar esta penuria se siguen dos caminos, ambos malos: o rebajar el nivel y admitir a candidatos sin cualidades o dedicar a muchos al cultivo de la tierra más que al estudio, porque *primum est vivere, deinde philosophare.* La crisis agrícola, la demografía y la nueva economía estaban en la base de estas lacras. A estas se añadía que a veces se encomendaban las abadías a señores seglares que no tenían excesiva preocupación religiosa o intelectual. Y que en ocasiones los monasterios eran el refugio de bastardos o segundones de la nobleza, sin vocación religiosa.

Sacerdotes. Era también penosa la situación de muchos sacerdotes. Al no poder formarse en universidades ni en monasterios, eran con frecuencia ignorantes. Al tener que trabajar para vivir, porque la renta de sus beneficios estaba devaluada, compartían buena parte de los modos de vida de sus parroquianos, especialmente en la violación del celibato. Es escasa su devoción: hay sínodos que se contentan con que el sacerdote celebre la Eucaristía una, tres o cuatro veces al año [22].

Burgueses. Son la nueva clase social emergente, los habitantes de las ciudades, con un nivel de vida superior y apertura mayor a lo cultural, se abren también a lo religioso y a lo benéfico: fundan capellanías, hospitales. Pero tienen una tendencia clara a sentirse dueños de esos beneficios, por inevitable tendencia humana, reforzada por mimetismo hacia lo que hacen los reyes. En definitiva, utilizan los servicios de los hombres e instituciones de la Iglesia también para su provecho particular.

El pueblo. Tras las pestes sucesivas, la depauperación de los campos y el éxodo a la ciudad, el pueblo vive con frecuencia atenazado por el miedo. En lo religioso esto tiene como consecuencia el auge de las supersticiones y el recurso excesivo a las indulgencias. Como sus pastores no les atienden ni forman, la incultura religiosa se extiende. Las exacciones fiscales de la Iglesia y la lejanía de

[22] El Sínodo de Rávena (1324) se contentaba con que celebrasen una misa al año; en España la exigencia era algo mayor, aunque no excesiva: el Sínodo de Tarragona (1317) pedía tres misas al año y el de Toledo (1324) se alargaba hasta cuatro. ¿En qué se inspiraría Jorge Manrique (1440-1479) para decir que «cualquiera tiempo pasado fue mejor»?

los obispos hacen que cunda la desafección popular hacia la jerarquía.

Aunque expuesto de forma sintética, el cuadro precedente no se aleja de la realidad, si bien no la refleja en su totalidad: había excepciones. Lo que ahora nos interesa no es calibrar la situación de la Iglesia en estos años, sino caer en la cuenta de que buena parte de estas lacras eran consecuencia de factores de los que la Iglesia no era responsable y no podía cambiar. No dependían de la Iglesia las corrientes políticas, el nacionalismo y el absolutismo, que llevaban a los príncipes a tener una relación distinta con ella, aprovechándose de que ellos crecían en fuerza, mientras la Iglesia la perdía. Tampoco estaba en manos de la Iglesia dirigir los factores económicos y sociales: el nuevo estilo económico que se imponía desde las ciudades, el auge de los letrados y los nobles y la decadencia de caballeros y campesinos, la nueva cultura al margen de la Iglesia. Por supuesto, su reacción podía haber sido mejor y, sin duda, había causas de degeneración que eran imputables a los hombres de Iglesia.

Por eso son abundantes las apelaciones a la necesidad de reforma, que era ya un *leit-motiv* en años anteriores, como lo prueban movimientos populares del final de la Edad Media, como el franciscanismo, que sobrevivió en el seno de la Iglesia. Pero solo con buena voluntad y conversión personal no se remediaban las estructuras que tenían un efecto degenerativo sobre la vida eclesial, aunque fuese precisa esa conversión.

Por otra parte, la reforma de la Iglesia no era una cuestión que afectase exclusivamente a la institución eclesial. Tenía consecuencias fuera de ella: la concesión de beneficios, los pleitos eclesiásticos, los ingresos tributarios en la corte pontificia, etc. Algunos intentos de reforma se hicieron, además, desde el poder político. Por ambas razones debemos ocuparnos ahora de algunos aspectos de estas reformas.

No entramos en los intentos de reforma realizados desde la cabeza y desde los miembros. Nos limitamos a recoger sumariamente ideas y realizaciones que tuvieron más que ver con la reflexión sobre la Moral política. Ni siquiera recogeremos aquí todas estas aportaciones, pues parte de ellas las incluimos en el apartado siguiente, el humanismo: Moro, Erasmo, Vives... Además, algunas han aparecido ya al hablar de las herejías. Es una muestra de que el deseo de reforma está muy extendido y todos aspiran a ella, aunque por caminos distintos.

2. Algunos reformadores que aportan algo a la Moral política

En concreto, vamos a presentar las reformas de Savonarola en Florencia y las que en España llevaron a cabo los Reyes Católicos y el card. Gonzalo Jiménez de Cisneros (1436-1517) con su paralelo en Francia por obra del card. George d'Amboise (1460-1510). Son dos tipos distintos de concebir la reforma de la Iglesia y la sociedad que tienen en común su relación tangencial con la política.

a) *Jerónimo Savonarola (1452-1498)*

Este controvertido dominico [23] quiso reformar no solo la Iglesia, sino también su ciudad, Florencia. Ingresó en la orden de santo Domingo contra la voluntad de su familia y en 1491 fue elegido prior del convento de San Marcos de Florencia. Allí, convencido de tener visiones celestiales, comenzó su reforma. La extendió también a Florencia, en la que instauró una república teocrática, en la que Cristo era el rey y Savonarola la eminencia gris. Quiso convertir la ciudad renacentista de los Médicis en un convento, instaurando las «Hogueras de las vanidades» en las que se quemaba todo lo que no se adecuaba a su ideal. Puso coto a los juegos y la prostitución. Tuvo admiradores y detractores. Al ser contemporáneo de Alejandro VI es tentador comparar a ambas figuras y exaltar al profeta frente a la jerarquía.

Incluso sus partidarios reconocen que fue excesivo en sus reformas; que desobedeció las órdenes del Papa, paciente con él, y que se equivocó al poner su esperanza en Carlos VIII de Francia, nuevo Ciro. Maquiavelo le acusó de haber querido hacer un partido político a partir de una idea moral y de dividir a la ciudad en dos bandos: el de Dios y el del diablo. Le critica también por su idealismo:

[23] Su figura fue estudiada especialmente con motivo del IV centenario de su muerte: AA.VV., *Girolamo Savonarola: l'uomo e il frate.* Actas del Congreso Internacional celebrado en 1998 (Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Espoleto 1999). Son anteriores los estudios de A. VALERIO, A, *Domenica di Paradiso: profecia e politica in una mística del Rinascimento* (Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Espoleto 1992); e I. CLOULAS, *Savonarola ou la révolution de Dieu* (Fayard, París 1994). Más antiguo: G. SORANZO, *Tempo di Alessandro VI papa e di Girolamo Savonarola* (Vita e Pensiero, Milán 1960). En castellano existen dos biografías clásicas: L. M.ª LOJENDIO, *Savonarola* (Espasa-Calpe, Madrid 1960) y A. HUERGA, *Savonarola, reformador y profeta* (BAC, Madrid 1978). Más modernamente: P. TURIEL, *Tempestad sobre la Iglesia: Lutero, Savonarola* (Vassallo de Mumbert, Madrid 1985); J. BENAVENT, *Savonarola y España* (UNED, Valencia 2003). Algunas de las obras de Savonarola se han publicado en castellano: *Tratado sobre la república de Florencia y otros escritos,* ed de F. Fernández Buey (Los libros de la Catarata, Madrid 2000); *La simplicidad de la vida cristiana,* trad. y ed. de J. M. Forte Monge (Biblioteca Nueva, Madrid 2005).

«profeta desarmado». Giovanni Papini, en su *Juicio universal,* le juzga así:

> «Muchos hombres de tu tiempo te juzgaron un maniático exaltado o un santo simulador; muchos de los tiempos siguientes un profeta mártir, digno de ser colocado en los altares. Quisiste tentar a Dios con la prueba del fuego y al final te retrajiste, pero el fuego, por mano de tus enemigos, quemó igualmente tu cuerpo. Amenazaste a los hombres con las llamas del cielo y luego no supiste huir de la pira. Elegiste a Cristo rey de tu pueblo, pero con el tácito acuerdo de que tú solo habías de ser su virrey. Pareciste a los hombres, en vida y en muerte, un enigma».

La obra política de Savonarola se condensa en su *Tratado sobre el régimen y gobierno de la ciudad de Florencia,* publicado pocas semanas antes de su muerte (1498). La obra comienza con un relato mítico sobre el origen de la ciudad de Florencia que gira en torno al valor de la libertad y a los valores de la república, entre los que destaca el principio del origen ciudadano o popular del poder y su delegación en un gran consejo.

Sigue siendo hoy un personaje controvertido. Pero es claro que intentó vivir fuera de su tiempo y que pretendió una reforma social atípica, atribuyéndose el poder político y apoyándose en el fervor de sus seguidores, que no perduró ni pudo hacer frente al poder de los Médicis, pues Alejandro VI no tuvo responsabilidades en que acabase en la hoguera.

b) *La reforma en España: Reyes Católicos y Cisneros*

Se trata también de una reforma de la Iglesia y de la sociedad realizada desde el poder político, pero de corte absolutamente distinto [24]. No entramos ahora en el quehacer estrictamente político de estos hombres y esta mujer: unidad nacional, conquista y evangelización de América. Tampoco nos detenemos, más allá de una necesaria alusión, a dos aspectos de la reforma: la de los regulares y la de la Teología (Universidad de Alcalá y Políglota Complutense). Recoge-

[24] Sobre los Reyes Católicos cf. las obras de L. SUÁREZ FERNÁNDEZ: varios artículos en *Historia de España* de R. MENÉNDEZ PIDAL; en la editorial Rialp: *Los Reyes Católicos. el camino hacia Europa* (1990); *Los Reyes Católicos. El tiempo de la guerra de Granada* (1989); *Los Reyes Católicos. La expansión de la fe* (1990); *Los Reyes Católicos. La conquista del trono* (1989); *Los Reyes Católicos. Fundamentos de la monarquía* (1989); *Los Trastámara y los Reyes Católicos* (Gredos, Madrid 1985). Sobre Cisneros: J. GARCÍA ORO, *El Cardenal Cisneros. Vida y empresas,* 2 vols. (BAC, Madrid 1992-1993). Un resumen del mismo autor: *Cisneros, el cardenal de España* (Ariel, Barcelona 2002).

mos, en cambio, tres aportaciones suyas a una acción política realizada desde una cosmovisión moral católica: la elección de obispos (el Patronato español); la defensa de la fe a través de la Inquisición española, y la evangelización simultánea con la conquista, tanto en el reino nazarí como en los territorios recién descubiertos de América. Son actuaciones políticas realizadas desde el poder político con el que ya contaban antes de emprender las reformas, en colaboración con la Iglesia, ya que tienen una vertiente esencialmente religiosa. Más que a la conversión personal se orientan a un nuevo estado social y público. Se realizaron desde la convicción de que —al menos en estos aspectos, pero ellos creían que en otros también— Iglesia y Estado tenían intereses coincidentes y lo que era bueno y malo para una lo era igualmente para el otro.

Isabel y Fernando recibieron de Alejandro VI en 1496 el título de *Reyes Católicos.* Era consecuencia de la identificación de objetivos entre el Papa y la Corona en los tres campos aludidos:

— *Evangelización unida a conquista.* Tanto en la campaña definitiva contra los últimos restos del dominio musulmán en España —que finaliza con la conquista de Granada (2-1-1492)— como en las nuevas tierras descubiertas por Colón —aunque aquí a partir del segundo viaje, pues parece que en el primero no viajaron sacerdotes— la evangelización va paralela a la ocupación. Y esto como algo pretendido: no se concibe la conquista si no es para fundar la Iglesia en los nuevos territorios, consecuencia de la visión de la utilidad común de la fe para la Iglesia y para el Estado.

— *Patronato real.* Se trata de un privilegio concedido por la Santa Sede a los reyes de España (no solo a ellos), que comenzó en el reinado de los Reyes Católicos y ha estado vigente hasta 1978 [25]. En síntesis consiste en que la Corona presenta al Papa los candidatos para las sedes episcopales, aunque lógicamente el nombramiento canónico era misión de la Santa Sede. Lo concedió en 1486 Inocencio VIII para el reino de Granada y las islas Canarias. En 1508 Julio II lo extendió a las tierras que se iban descubriendo, conquistando y evangelizando en América; y Adriano VI lo amplió en 1523 a toda España. Aunque esta última ampliación fue más bien una muestra de confianza en Carlos V de su antiguo preceptor, en las dos primeras concesiones era evidente su utilidad para poder ir implantando la Iglesia desde los primeros momentos en las tierras descubiertas y/o conquistadas. Los papas confiaron esta misión, de indudable importancia para la Iglesia, a los Reyes Católicos cuando se persuadieron

[25] Se aborda sintéticamente esta cuestión en R. M.ª Sanz de Diego - S. Escudero, *Pensamiento social cristiano.* II: *Política y cultura* (Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1998) 108-110.

no solo de su utilidad pastoral, sino, sobre todo, de la coincidencia de miras entre el papado y la Corona española respecto al perfil de obispos. Los Reyes Católicos pretendían que los obispos fuesen letrados (es decir, no nobles, y, por ello, más fácilmente dominables por ellos), naturales de estos reinos (por la misma razón) y de vida honesta. Aunque los dos primeros rasgos tenían para los papas una motivación diferente, el perfil de obispo que deseaban era el mismo. Esto motivó la concesión y hay que reconocer que, al menos en los primeros tiempos, el método fue eficaz para promover obispos dignos y reformadores.

—*La Inquisición española* fue cronológicamente la primera concesión pontificia a los Reyes Católicos. En 1478 Sixto IV hace que la Inquisición, ya existente, dependa en España de los Reyes Católicos. Sin necesidad de entrar en la problemática de esta institución, que todavía hoy sigue haciendo correr tinta [26] y sin tener que repetir lo ya dicho en el capítulo anterior, es claro que también en esto se muestra la identidad de ideales entre Iglesia y Estado. Valores como la libertad religiosa y la necesaria aconfesionalidad de un Estado plural no estaban vigentes entonces. Sin duda, la Inquisición pudo servir a otros fines más estrictamente políticos y nada religiosos, en unos casos, y a venganzas personales, en otros. Con todo, los estudios más modernos desmontan muchas de las acusaciones que se han lanzado contra este tribunal.

Estos tres ejemplos no son lo único que con el objetivo de la reforma hicieron los reyes y el regente. Son los exponentes de una colaboración y confusión entre la esfera política y la religiosa. Tampoco se dio esta confusión solamente en España. En Francia, al card. D'Amboise se le llamó —con algo de exageración— «el Cisneros francés» y «el Papa de Francia» (fue legado de Alejandro VI y de Julio II) por la reforma que hizo de la Iglesia francesa. Enrique VIII e Isabel I en Inglaterra también utilizaron el poder político, pero fuera

[26] Entre la abundante producción moderna sobre el tema, recogemos algunos títulos: J. Pérez Villanueva - B. Escandell, *Historia de la Inquisición en España y América,* 3 vols. (BAC, Madrid 1984-2000); A. de Prado Moura (coord.), *Inquisición y sociedad* (Universidad, Valladolid 1999); J. Martínez Millán (coord.), *Inquisición, religión y confesionalismo* (Parteluz, Madrid 1998); A. Alcalá y otros, *Inquisición española y mentalidad inquisitorial.* Ponencias del Simposio Internacional sobre la Inquisión, Nueva York 1983 (Ariel, Barcelona 1984); A. Alcalá Galve, *Literatura y ciencia ante la Inquisición española* (Ed. del Laberinto, Madrid 2001); B. Benassar, *Inquisición española: poder político y control social* (Crítica, Barcelona [2]1984); J. Dumont, *Proceso contradictorio a la Inquisición española* (Encuentro, Madrid 2000); E. Galván Rodríguez, *El secreto de la Inquisición española* (Universidad de Las Palmas, Las Palmas de Gran Canaria 2001); R. García Cárcel, *Inquisición: historia crítica* (Temas de Hoy, Madrid 2000); H. Kamen, *La Inquisición* (Crítica, Barcelona 1985; reeditada varias veces con adiciones); J. I. Tellechea Idígoras, *Tiempos recios: Inquisición y heterodoxias* (Sígueme, Salamanca 1977).

del catolicismo y en contra de él, para reformar la sociedad de acuerdo con sus preferencias religiosas.

V. HUMANISMO. PENSADORES SOBRE MORAL POLÍTICA

Llamamos humanismo [27] al cultivo fervoroso de clásicos greco-latinos (más bien estos últimos) para aprender de ellos *elegancia* de estilo (frente al latín decadente bajomedieval) y *sabiduría antigua,* en lo que tiene de racional y humana, por tanto asimilable por los cristianos.

El movimiento humanista estuvo muy motivado por descubrimientos de la Antigüedad y por la venida a Occidente, tras el Concilio de Florencia y la caída de Constantinopla en manos de los turcos, de sabios de Oriente: el card. Bessarion, sobre todo. Influyó también el hastío de los años finales del siglo XIV. El humanismo se opone a los siglos XIII y XIV, no a la Edad Media globalmente. Aunque ha sido un asunto debatido, hoy se tiende a pensar que el humanismo es mezcla de clasicismo y cristianismo. Los humanistas no eran paganos. Pese a su crítica de algunas realidades eclesiales, eran personas de fe. Eso sí, sus preferencia se orientaban hacia Platón, Agustín y los Santos Padres más que hacia Aristóteles y Tomás. Pero, sin duda, buena parte de los más eximios representantes del humanismo buscaban la síntesis entre la fe cristiana y el nuevo tipo de hombre que se derivaba de la cultura clásica. Solo desde ahí se pueden explicar las expresiones *Docta pietas* de Marsilio Ficino y su pretensión de que se leyese a Platón en la misa o la *illustrata devotio, religio litterata, eruditio cum pietate* erasmianas.

En un primer momento recordaremos las distintas expresiones del humanismo en la Europa de entonces, para detenernos después en dos grupos de humanistas que se ocuparon de la Moral política: los tres que llamaremos «humanistas cristianos» (Erasmo, Vives y Tomás Moro), por una parte, y Nicolás Maquiavelo, por otra.

[27] Una vez más remitimos a los manuales de historia en general y de historia de la cultura en particular para la bibliografía sobre el humanismo. Dada la relación de este con la Iglesia y el cristianismo («humanismo cristiano») damos importancia a algunos historiadores de la Iglesia que abordan estos asuntos: R. GARCÍA-VILLOSLADA, *Raíces históricas del luteranismo,* o.c., 242-246; H. JEDIN (dir.), *Manual de historia de la Iglesia,* o.c. IV, 797-806; J. LORTZ, *Historia de la Iglesia en la perspectiva de la historia del pensamiento,* I (Cristiandad, Madrid 1982) 532-534; G. BEDOUELLE, *La historia de la Iglesia* (Edicep, Valencia 1993) 107-108; G. ZAGHENI, *Curso de historia de la Iglesia. III: La Edad Moderna* (San Pablo, Madrid 1996) 56-57.

1. Las distintas expresiones del humanismo

La corriente humanista nació en Italia y se extendió por toda Europa. En la Península itálica sus focos fueron la Florencia de los Médicis y la Roma de los Papas, mecenas en ambos casos.

La *Academia florentina,* fundamentalmente platónica, tiene su precursor en Petrarca (1303-1374). En él se unieron el nacionalismo y el amor a la Iglesia: de ahí sus esfuerzos para que los papas abandonasen Aviñón. Es, sin duda, el padre de un nuevo estilo literario y de una nueva concepción del amor galante. Junto a él brillaron Marsilio Ficino (1433-1499) y Juan Pico de la Mirándola (1463-1494) El primero, doctísimo, honesto y piadoso, identificaba la piedad con la filosofía platónica. Su obra fundamental es *Theologia platonica de immortalitate animarum* (Teología platónica de la inmortalidad de las almas) [28]. El segundo acumuló un saber inmenso *(de omni re scibili et de quibusdam aliis: de todo asunto conoscible y de otros más)* en sus treinta y un años de vida. Junto a Platón, estudió también a Averroes y la cábala judía. Quiso aunar todas las tradiciones religiosas al servicio del cristianismo en *Heptaplus.* Es expresivo el título de su obra principal: *De hominis dignitate* [29].

Son figuras centrales de la *Academia romana:* Pomponio Leto (1428-1497) y Lorenzo Valla (1405-1457), descubridor de las catacumbas el primero, y desmitificador de la falsa donación de Constantino el segundo, muy cercano por su tendencia a la interioridad del cristianismo a Erasmo [30].

Fuera de Italia, el humanismo estuvo presente en las diferentes áreas geográficas. En el Imperio estuvo representado por Erasmo de Rotterdam (1466-1536) y Juan Reuchlin (1455-1522), que polemizó a propósito del judaísmo con el converso Juan Pfefferkornn (1469-1521?). En Inglaterra, con santo Tomás Moro (1478-1535), destaca John Colet (1466-1519), exegeta de san Pablo, que influyó en Erasmo.

El *Cenáculo de Meaux* agrupó en Francia a varios humanistas, entre otros a Lefèvre d'Étaples (1455-1536). Más individual y posterior en el tiempo es la aportación de Michel de Montaigne (1533-1592), de quien nos ocuparemos en el capítulo VII. En España hay que mencionar a Cisneros, en cuya *Biblia Políglota Complutense* colaboró entre otros Antonio de Nebrija (1444-1522) [31]. Con ellos

[28] Cf. E. VILANOVA, *Historia de la teología cristiana,* o.c. II, 90-93.

[29] Ibíd., 93-97.

[30] K. A. FINK, «Renacimiento y humanismo», en H. JEDIN (dir.), *Manual de historia de la Iglesia,* o.c. IV, 799-801 estudia a ambos humanistas.

[31] Se ha podido decir que la Biblia cisneriana es la primera obra científica moderna. Apareció meses antes de la disputa de las indulgencia de Lutero. Junto a los ejem-

brillan Juan Luis Vives (1492-1540), Alonso Valdés (1490-1532)[32] y Francisco Sánchez de las Brozas «El Brocense» (1523-1601).

El humanismo se extendió por toda Europa. Podemos concretar algo más su significado.

— Más allá de la vuelta a la Antigüedad clásica, lo que se acaba pretendiendo es un nuevo modelo de hombre. El humanismo renacentista es antropocéntrico. El hombre es el centro del universo.

— Se rechaza el pesimismo antropológico agustiniano, que despreciaba la excelencia y el triunfo personal por entender que era soberbia. El humanismo renacentista no niega el pecado original, pero a diferencia de san Agustín, lo interpreta de modo restrictivo al entender que en lo fundamental la dignidad de la naturaleza humana sigue intacta.

— Se supera, igualmente, la escolástica, especialmente la degenerada tras el nominalismo. Más allá de lo racional, el humanismo abre a nuevas facetas humanas.

— El humanismo no es pagano. Los humanistas no rompen con el cristianismo, sino que intentan poner de acuerdo su visión de Dios y del hombre con la Revelación. Por esta razón los renacentistas se preocupan por el conocimiento de las Sagradas Escrituras. Con todo, no se puede negar que ponen el acento en unas páginas del Evangelio y dejan en sombra otras, por ejemplo, la teología de la cruz.

— En el humanismo prima la educación y la consecución de la *virtus*. Se trata de recuperar el ideal ciceroniano de la excelencia humana y se pretende hacer mediante la educación y el estudio de la retórica y la filosofía antigua. Petrarca se empeña de modo especial en profundizar en este concepto de virtud y hacerlo desde una perspectiva cristiana: alcanzar todas las virtudes cardinales y la fundamental de la fe cristiana. La *vis virtutis* (la fuerza de la virtud) es para los renacentistas una fuerza social creadora capaz de forjar su destino y remodelar el mundo social. Los hombres son capaces de vencer la *fortuna*. Desde esta perspectiva algunos humanistas se ocuparán de la Moral política. Nos referimos a los tres llamados «humanistas cristianos», uno de ellos santo, y a Nicolás Maquiavelo.

plos ya citados (Lefèvre d'Étaples, Colet) es un indicio de que el interés por las Sagrada Escritura existía en la Iglesia católica antes de la reforma luterana. Se conserva un ejemplar de la obra cisneriana en el ayuntamiento de Alcalá de Henares. En 1987 la editorial Verbo Divino realizó una reimpresión de la edición orginal de la *Biblia Políglota Complutense,* en seis volúmenes. Cf., también, A. SÁENZ BADILLOS, *La filología bíblica en los primeros helenistas de Alcalá* (Verbo Divino, Estella 1990).

[32] No debe ser confundido con su hermano Fernando, inquisidor. Otros dos hermanos, humanistas ambos, pero posteriores en el tiempo, son Lupercio y Bartolomé de Argensola.

2. Tres «humanistas cristianos» que se ocupan de la política

Los llamamos así no porque sean los únicos cristianos, sino por su empeño en unir la cosmovisión cristiana con sus ideas políticas. En ocasiones pudieron estar lejos de algunos ideales políticos de los papas de su tiempo, pero siempre buscaron inspiración en el evangelio.

a) *Erasmo de Rotterdam (1466-1536)*

Nació de una unión no matrimonial que disgustaba a la familia de su madre. Por esta oposición, los familiares de la madre hicieron creer al padre que su mujer había muerto, lo que no era cierto. Él entonces se ordenó sacerdote y solo más tarde descubrió el engaño. No es por eso exacto afirmar que Erasmo fue hijo natural de un sacerdote. En cualquier caso, quedó huérfano joven y sus tutores confiaron su educación a los Hermanos de la Vida Común y más tarde a los Canónigos Regulares de Windesheim, ambos influidos por la *Devotio moderna.* Como era previsible repudió su antihumanismo. Fue sacerdote desde 1492 —dispensado más tarde de sus obligaciones por Julio II—, profesor en la Sorbona y viajero incansable por toda Europa. Amigo íntimo de Tomás Moro, al que dedicó su *Elogio de la locura,* jugando con la cercanía entre Moro y «moría» —en griego «locura» en el sentido de libertad al margen de lo convencional—.

Toda la obra de Erasmo [33] se inspira en el ideal de la renovación religiosa de Europa a través del humanismo: recuperación de la literatura clásica para aprender las virtudes naturales, reforzada por la religión cristiana, que es la *perfección del humanismo.* Esta toma de postura llevó a Erasmo a sostener una crítica al catolicismo tradicional, anticipo de la crítica de Lutero, aunque desde una perspectiva contraria. Erasmo, que milita en el optimismo antropológico cristiano, defiende, frente al pesimismo de Lutero, la capacidad del hombre para llevar a cabo buenas obras. Así lo sostiene en *De libero ar-*

[33] Acerca de Erasmo puede consultarse E. VILANOVA, *Historia de la teología cristiana,* o.c. II, 104-115. Sobre su influjo en España sigue siendo imprescindible la obra de M. BATAILLON, *Erasmo y España: estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI* (FCE, México ²1966). Cf., también, M. REVUELTA SAÑUDO - C. MORÓN ARROYO (eds.), *El erasmismo en España* (Sociedad Menéndez Pelayo, Santander 1986); L. FEBVRE, *Erasmo, la Contrarreforma y el espíritu moderno* (Martínez Roca, Barcelona 1971); L. E. HALKIN, *Erasmo entre nosotros* (Herder, Barcelona 1995). Sobre la relación compleja entre Erasmo y san Ignacio de Loyola, cf. R. GARCÍA-VILLOSLADA, *Loyola y Erasmo: dos almas, dos épocas,* o.c. Sobre la relación con Cervantes: A. VILANOVA, *Erasmo y Cervantes,* o.c.

bitrio (1524), obra a la que responde Lutero con *De servo arbitrio* (1525).

Preocupado por asegurar al cristianismo el debido lugar en el ámbito social escribe obras como *Enchiridion militis christiani* (Manual del caballero cristiano), las ediciones de los Santos Padres, la del Antiguo Testamento en griego y traducción latina y la paráfrasis del Nuevo Testamento. Es importante también su epistolario y obras como *Institutio principis christiani* (1516) y *Querela pacis* (1517). Algunos denominan a estas obras el «evangelio político» de Erasmo, dados los apoyos neotestamentarios.

Los temas políticos predilectos de Erasmo son la formación del príncipe cristiano y la paz. La *Institutio principis christiani* (Educación del príncipe cristiano), dedicada a Carlos V, es un espejo de príncipes que difiere por completo de la perspectiva con la que argumenta Maquiavelo en su obra *El Príncipe,* dedicada a Fernando el Católico, abuelo de Carlos V.

En la tesis de Erasmo no hay una doble moralidad, pública y privada para el gobernante, sino una moral universal que a todos obliga, aunque es proporcionada a la función que cada uno desempeña. Ello otorga un contenido ético a la tarea política, moralmente más exigente en el gobernante que en el súbdito, que difiere de las tesis de la razón de Estado.

Erasmo recupera en sus tesis políticas la tradición medieval en cuestiones como:

— La legitimidad del poder político, aunque presta más atención a la *legitimidad de ejercicio* que a la *legitimidad de origen.* Con relación a esta sostiene, a diferencia de Lutero, la tesis ciceroniana del origen natural de la sociedad y del poder entendido como medio del que se vale la sociedad para conseguir el bien público. Este es el objetivo del poder: es justo el poder que se ajusta a este objetivo e injusto el que no.

— El abismo entre el príncipe, atento al bien común y sometido al derecho, y el tirano. En este punto, Erasmo se opone a la idea de resistencia activa al poder, en la línea de santo Tomás y como consecuencia de su aversión al quebranto violento del orden establecido, ya sea político, ya sea religioso.

— En la cuestión de la paz y la guerra apuesta por un pacifismo decidido, tesis que sostiene con argumentos de Séneca y san Agustín. Para Erasmo nada hay más opuesto a la naturaleza racional del hombre que la guerra, de modo que es escéptico con relación a la teoría de la guerra justa frente a la que antepone el arbitraje y el fomento de una conciencia cristiana comunitaria.

b) *Juan Luis Vives (1492-1540)*

Vives nació en Valencia, de familia judía perseguida por la Inquisición. Su mujer, Margarita Valldaura, era también de origen judío [34]. Ello explica que no aceptase una cátedra en Alcalá y su exilio voluntario en París e Inglaterra. Al divorciarse Enrique VIII de Catalina de Aragón, Vives dejó Londres y se instaló en Brujas, que nunca había abandonado del todo, donde murió.

Al ser humanista, era amplio el abanico de problemas que le interesaban [35]. Fue pensador religioso, pedagogo y filósofo. Aquí nos centramos en sus reflexiones sobre asuntos políticos. Ampliamente entendidos entra en ellos la *De institutione feminae christianae* (1523) (La formación de la mujer cristiana) y *De officio mariti* (1528) (Los deberes del marido). Su profundo sentido social le llevó a interesarse por la realidad de la pobreza, fruto de la evolución económica del capitalismo naciente. A esto dedicará *De subventione pauperum* (1525) (Sobre el socorro de los pobres) dirigido a las autoridades de Brujas, en el que propugna una socialización civil de la asistencia [36].

Ante las tensiones entre Carlos I y Francisco I dirigió dos cartas a Enrique VIII animándole a actuar como mediador. El gran problema de su tiempo era la amenaza turca. Le preocupaba tanto «La condición de la vida de los cristianos bajo los turcos» *(Quam misera esset vita christianorum sub turca)* (1526) como la insolidaridad europea ante el peligro común, de la que habló en otro tratado escrito el mismo año. En este ambiente dedicó reflexiones a la guerra y la paz, que desarrolló en sus tratados *De concordia et discordia in humano genere* y *De pacificatione,* ambas de 1529. Al igual que Erasmo, defiende un pacifismo decidido, recela de la teoría de la guerra justa y entiende la paz como el mayor de los bienes terrenales y condición previa para la plena realización de la cultura humana. De este modo la paz se llena de contenido ético, no es simple orden externo, sino tensión espiritual que es búsqueda de la virtud. De modo contrario a lo que defenderá Francis Bacon (1561-1626) rechaza las apologías de la guerra que ven en ella un factor de energía moral.

[34] Cf. *Procesos inquisitoriales contra la familia judía de Juan Luis Vives,* intr. y trascripción paleográfica de M. de la Pinta Llorente y J. M.ª de Palacio y de Palacio (CSIC, Madrid 1964). Sobre su exilio: G. Marañón *Juan Luis Vives: un español fuera de España* (Espasa-Calpe, Madrid 1942). V. Cárcel Ortí, *Historia de las tres diócesis valencianas* (Generalitat, Valencia 2001) 201-204, estudia las relaciones entre Vives y Erasmo.

[35] Sobre las ideas cristianas de Vives, cf. E. Vilanova, *Historia de la teología cristiana,* o.c. II, 118-127.

[36] Cf. J. B. Gomis, *Criterio social de Juan Luis Vives* (CSIC, Madrid 1946).

c) *Tomás Moro (1478-1535)*

Nace en Londres, en el seno de una familia con tradición jurídica, estudia en Oxford y se dedica al ejercicio de la abogacía. En 1505 inicia su carrera política como diputado en los Comunes. Diez años más tarde viaja a los Países Bajos como integrante de una embajada. Allí escribe la segunda parte de su obra *Utopía,* cuya primera parte redacta a su vuelta a Londres. La obra se publica en Lovaina en 1516. Un año más tarde Enrique VIII lo nombra miembro del Consejo privado. En 1529 es nombrado canciller de Inglaterra, cargo del que dimite en 1532 alegando problemas de salud al día siguiente de que el clero inglés se sometiera al rey como jefe de la Iglesia de Inglaterra. En 1535 Tomás Moro muere decapitado al negarse a mostrar su adhesión al «Acta de supremacía» después de haberse negado a jurar la «Ley de sucesión» que reconocía a la hija de Ana Bolena, Isabel, como heredera al trono de Inglaterra [37]. Junto a otros 53 mártires, entre ellos el obispo Juan Fisher (1469-1535), fue beatificado por el papa León XIII en 1886; y en 1935, con ocasión del IV centenario de su martirio, fue canonizado por Pío XI (también junto al obispo Fisher). En octubre del año 2000 Juan Pablo II le nombró patrono de los políticos.

Tomás Moro fue desde 1499 amigo de Erasmo de Rotterdam, con quien compartió intereses y preocupaciones [38]. Entre sus obras más importantes destacan: *Responsio ad Lutherum, Tratado de la Pasión de Cristo, Diálogo de la fortaleza contra la tribulación* y la más conocida, *Utopía.*

Esta última, cuyo título completo es *De optimo rei publicae statu sive de nova insula Utopia,* es la más conocida. La obra, con fuertes resabios griegos, se escribe en forma de diálogo y se inicia por la cuestión de la relación entre el poder político y la sabiduría. Tomás

[37] Biografías de T. Moro: L. Bouyer, *Tomás Moro, humanista y mártir* (Encuentro, Madrid 1986); A. Vázquez de Prada, *Sir Tomás Moro, Lord canciller de Inglaterra* (Rialp, Madrid [5]1989); W. Roper, *La vida de Sir Tomás Moro,* trad., intr. y notas de A. Silva (Universidad de Navarra. Servicio de Publicaciones, Navarra 2000); F. de Herrera, *Tomás Moro,* ed. actualizada con prólogo y notas de F. López Estrada (Universidad de Sevilla. Servicio de Publicaciones, Sevilla 2001); P. Ackroyd, *Tomás Moro* (Edhasa, Barcelona 2003); G. B. Wegemer, *Tomás Moro* (Ariel, Barcelona 2003). Sobre sus ideas: P. Castillo Martínez, *Tomás Moro: retorno a Utopía* (San Pablo, Madrid 2006); Íd., *El camino espiritual de Tomás Moro* (San Pablo, Madrid 2009).

[38] Es expresiva la correspondencia entre ambos que aparece en A. Silva (ed.), *Un hombre solo. Cartas desde la Torre. 1534-1535* (Rialp, Madrid 1988). Del mismo autor y editorial, publicado en 1978: *Un hombre para todas las horas. La correspondencia de Tomás Moro (1499-1534).* Cf., además, T. G. Marchadour, *L'univers de Thomas More: chronologie critique de More, Erasme et leur époque (1477-1536)* (J. Vrin, París 1963).

Moro, convencido de la imposibilidad de mejorar la situación dentro de la sociedad en la que vive, cree necesario construir otra donde no existan deficiencias. *Utopía* está redactada en dos partes: la primera es una crítica social que, de modo similar a la expresada por Juan Luis Vives, enfrenta el tema de la pobreza que vive la sociedad inglesa. La causa está en el desarrollo de la industria de la lana, que exige que la mayor parte de las tierras de cultivo se transforme en tierras de pastoreo, con lo que se incrementa la pobreza de colonos y arrendatarios.

Frente a esta situación injusta, en *Utopía* reina el espíritu cristiano y humanista de la comunidad de bienes, el deber del trabajo para todos, el tiempo necesario de descanso para atender a la familia y cultivar el espíritu. Frente a las tesis platónicas, Moro realza el valor de trabajo y la familia, aunque en consonancia con aquellas alude a la existencia de una aristocracia, que no trabaja, para poder gobernar. En *Utopía* el modelo de propiedad se ajusta a las exigencias del bien común. La presencia de instituciones como la eutanasia y la esclavitud, así como la religión natural son reminiscencias helenísticas [39].

Tomás Moro, interesado por la historia, no es un entusiasta de la monarquía. La razón es de índole histórica: entre 1422 y 1509 no ha habido una sucesión pacífica, a lo que se suma que los reyes a los que Moro conoce están preocupados por la conquista, más que por la protección de sus súbitos. No podemos ni debemos olvidar que Tomás Moro y Erasmo de Rotterdam asisten al proceso de constitución del Estado nacional, lo que explica los fenómenos a los que ellos aluden en tono crítico. Esto hace que la cuestión de la guerra y la paz ocupen un lugar importante en la obra de estos humanistas.

Utopía tiene relación con otras comunidades cuya regulación escapa a los principios éticos que rigen en la comunidad ideal. El maquiavelismo de las relaciones internacionales contrasta con el espíritu cristiano del autor. *Utopía* está preparada para la guerra, también como mercenarios, usa el dinero, que no existe prácticamente en el nivel interno, para premiar la muerte de jefes enemigos, suscitar discordias y socavar la moral del contrario. Contrariamente a Erasmo y Vives, Moro admite la legitimidad de la guerra no solo como modo de rechazar un ataque no provocado, sino para expulsar al enemigo, liberar a un pueblo del yugo tiránico, castigar depredaciones econó-

[39] A partir de los años 80 (del siglo pasado) encontramos varias ediciones en castellano de *Utopía:* Ed., trad. y notas de E. García Estébanez (Zero, Madrid 1982; Tecnos, Madrid 1987); trad., intr. y notas de P. Rodríguez Santidrián (Alianza, Madrid 1984); ed. didáctica y trad. de L. Bría i Perau (Alhambra, Madrid 1986); intr., trad. y notas de A. Vázquez de Prada (Rialp, Madrid 1989); ed. y trad. de P. Voltes, prólogo de F. Savater (Espasa, Madrid 1999).

micas, ocupar nuevos territorios y fundar colonias. *Utopía* tiene pretensiones universales y busca su expansión.

La obra hasta aquí descrita ejerció una influencia notable en la colonización del Nuevo Mundo. Vasco de Quiroga (1470-1565), obispo de Michoacán, fundó allí comunidades indígenas según el modelo de Moro. Consiguió de Carlos I que los indios de estos asentamientos no pagasen impuestos.

Dicen algunos que el humor de Moro pudo llevarle a idear un juego. Eso sería *Utopía*. Como sea, la utopía política es siempre *total* e imposible, por perfecta.

3. El humanismo florentino. Nicolás Maquiavelo (1469-1527)

Florencia, cuna de Maquiavelo, es una de las ciudades italianas en las que más se desarrolla el pensamiento político durante el Renacimiento [40]. Maquiavelo es uno de sus representantes, pero antes que él son otros los pensadores que se ocupan del ascenso de las *señorías*, la corrupción y la división en la que está sumida Italia y el estudio de la forma de gobierno republicana, más acorde con los ideales renacentistas de libertad. Entre estos pensadores destacamos a Colluccio Salutati (1331-1406), canciller de la ciudad de Florencia (1375), defensor de la República y autor de *De Tyranno;* Jerónimo Savonarola, del que ya hemos hablado, y Marsilio Ficino (1433-1499) fundador de la *Academia florentina* [41], quien dedica a Lorenzo de Médicis su *Teología platónica.*

Para exponer el pensamiento político de Maquiavelo [42], pensador al que vamos a dedicar las líneas siguientes, daremos cuatro pasos: reflexión sobre el entorno histórico y la antropología de sus obras, análisis de *El Príncipe* y los *Discursos sobre la década de Tito Livio* y pregunta por la religiosidad de sus ideas.

[40] Cf. J. HUIZINGA, «El problema del Renacimiento», en ÍD., *Hombres e ideas. Un ensayo de historia del pensamiento* (Fabril, Buenos Aires 1960); ÍD., *El otoño de la Edad Media* (Alianza, Madrid 1979); *«El Príncipe», de Maquiavelo*, en J. J. CHEVALIER, *Los grandes textos políticos,* o.c., 4-12.

[41] Fundada por Cosme de Médicis (1389-1464) en Florencia (1442), a instancias del filósofo bizantino Gemistos Plethon (1355-1450/52) para el estudio de Platón.

[42] Algunos estudios sobre esta figura: F. MEINECKE, *La idea de la razón del Estado en la Edad Moderna* (CEC, Madrid 1983); A. MCALPINE, *El nuevo Maquiavelo: realpolitik renacentista para ejecutivos modernos* (Gedisa, Barcelona 1999); R. RODRÍGUEZ ARAMAYO - J. L. VILLACAÑAS (comps.), *La herencia de Maquiavelo: modernidad y voluntad de poder* (FCE, México 1999); J. G. A. POCOCK, *El momento maquiavélico: el pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica* (Tecnos, Madrid 2002); M. BRION, *Maquiavelo* (Vergara. Grupo Zeta, Barcelona 2003).

a) *El entorno y la base antropológica de las ideas políticas de Maquiavelo*

En 1498, pocos días después de la ejecución de Jerónimo Savonarola, Maquiavelo se convierte en segundo canciller de la Señoría de Florencia. El cargo le lleva a desempeñar numerosas misiones diplomáticas, le permite conocer a destacados políticos, entre ellos César Borgia (1475-1507), uno de sus modelos príncipe, y le sitúa en un lugar destacado para analizar la política italiana. En el año 1512 se produce la caída de Florencia y Maquiavelo entra entonces en una etapa de ocio durante la cual escribirá sus obras políticas. Estas son fruto del análisis en el que destaca:

1. La división de Italia en cinco estados: Nápoles, el ducado de Milán, la república aristocrática de Venecia, la república de Florencia y los Estados Pontificios.

2. La restauración de la autoridad papal tras el Cisma y la conservación de la soberanía de los Estados Pontificios, lo que hacía del papado un poder fuerte para permitir que otros poderes propiciasen la unificación de Italia, aunque débil para dirigir esa empresa.

3. El recelo provocado por la división política y el ascenso de la *signoria* revestida de un poder absoluto ejercido por un tirano que ni siquiera se requería que fuese ciudadano autóctono, lo que convertía a los ciudadanos y a los territorios en presas fáciles para los intereses extranjeros.

Maquiavelo desarrolla un método de conocimiento denominado *naturalismo político* o *política histórica* cuyo objeto es el *hecho político* y cuyos principios se extraen de la *experiencia*. Su obra no enseña lo que deberían hacer los hombres, sino lo que hacen. No plantea la cuestión del deber ser, sino la del ser. Ello hace que su análisis del hecho político, alejado de cualesquiera justificaciones ideológicas, le lleve a afirmar que la finalidad de la política es adquirir, conservar y aumentar el poder en un mundo inestable. El poder se concreta en el Estado, aparato distinto a la sociedad.

El florentino, que parece ser que nunca leyó a Aristóteles, concibe al hombre como un individuo *estático,* al que el *progreso* no afecta, marcado por el *egoísmo* y por una lucha permanente para conseguir sus deseos. Esta tensión, que se expresa especialmente entre las posibilidades de prosperidad de la humanidad y la ambición individual, desemboca en una lucha que concluye en un *pesimismo antropológico* que resume bien en la siguiente máxima «[...] los hombres son más inclinados al mal que al bien [...]». Aplicar este principio a la política hace de la organización política una *necesidad* y del gobernante alguien cuya tarea prioritaria es reprimir la insumisión y la hostilidad. Este planteamiento hace que el autor sostenga un discur-

so político de carácter amoral según el cual los hombres solo acatan un cierto orden en cuanto necesario para asegurar su supervivencia. Como señalaba Aristóteles, «cuando el hombre se aparta de la ley y la justicia es el peor de los animales». Ello explicaría las tesis maquiavélicas, así como las de sus sucesores Thomas Hobbes (1588-1679) y Karl Marx (1818-1883).

El hombre de Maquiavelo debe enfrentarse a las circunstancias, parcela de la realidad que le afecta directamente, sabiendo que las circunstancias tienen su propia dinámica y que esta escapa al control de la voluntad humana. Por esta razón si el hombre quiere triunfar debe someterse a la realidad. La circunstancia se convierte así en *necessità,* se corresponde con el mundo de los hechos y con la *razón de Estado,* expresión que Maquiavelo jamás utilizará. La *necessità* se completa con el imponderable de la *fortuna,* residuo de la irracionalidad y de la inestabilidad que se vence con la *virtù.* Esta, que tiene que ver con los medios para la consecución de un fin, debe domeñar a la *fortuna* mediante el coraje, la ambición y la intuición.

La inestabilidad política en la que vive Maquiavelo hace que en sus escritos la violencia ocupe un lugar preponderante, que la política adquiera una denotación polémica y conflictiva, que el poder político se base en la fuerza y que el ejército se convierta en la institución política y estatal por antonomasia.

b) *El Príncipe*

En los siglos XV-XVI se van consolidando en Europa unidades políticas definidas, que aspiran a un poder cada vez más grande frente a la unidad imperial y que en el caso de España, Francia e Inglaterra cobran forma de Estados nacionales. Italia sigue un proceso distinto: el fortalecimiento de las autoridades ciudadanas se manifiesta a través del aumento del poder de los principados, como ocurre en Florencia [43]. Ello inspira la publicación de obras similares a los «Espejos de príncipes» medievales en las que se trata de mantener al pueblo en paz y seguridad, por encima de la libertad [44].

El Príncipe es una variante de los «Espejos de príncipes», sin ninguna referencia a la moral cristiana tradicional. Se publica en

[43] Cf. *«El Príncipe», de Maquiavelo,* o.c., 12-22.

[44] Los humanistas del Quatroccentro oponen la participación en los asuntos públicos al retiro contemplativo, Cicerón a Platón, el gobierno a dejarse a gobernar y el ciudadano al príncipe. Entre las obras que reflejan este nuevo ideal principesco destacan: *El Príncipe,* de G. Pontano (1426-1503), dedicado al duque de Calabria, luego rey de Nápoles; *El Príncipe,* de B. Sacchi (1421-1481), dedicado a los duques Gonzaga en Mantua; *El Reino,* de Fr. Patrizzi, dedicado al papa Sixto VI; *El oficio de un buen príncipe,* de D. Carafa, dedicado a Fernando de Nápoles.

Roma en 1532 con licencia pontificia, igual que los *Discorsi* [45]. Maquiavelo quiere presentar a un personaje cuyo honor como gobernante sea fruto de su gestión política. Esta figura le sirve a Maquiavelo para reflexionar acerca de qué debe hacer el gobernante para tener la *fortuna* de su parte, cómo debe ejercer la *virtù,* que nada tiene que ver con la virtud moral, y cómo aplicar el principio de la *necessità.*

En la obra no aparece una definición concreta de principado, aunque sí se señalan algunas de sus características: poder personal —hereditario o nuevo— poder militar y cultivo del arte de la guerra. A Maquiavelo le interesa especialmente el poder del príncipe nuevo en un principado nuevo. Los clasifica según el modo de obtención del poder: por las armas propias y la *virtù* personal; por las armas ajenas y la *fortuna;* por la perfidia y los crímenes; por las llamadas de los súbditos.

Esta visión de la política nacional, entendida como tensión entre gobernantes y súbditos, se extiende a las relaciones políticas entre Estados. La fuerza, donde no tiene cabida la guerra justa, y el poder del Estado manifestado en su ejército, ya que esta institución acrecienta el sentimiento de pertenencia y de identificación entre nación y Estado, son los elementos políticos más importantes en las relaciones entre los Estados.

c) *Los Discursos*

Maquiavelo admira la República, gobierno popular y democrático, y así lo atestiguan los *Discorsi.* En esta obra, el autor se pregunta por el modo como Roma consiguió su grandeza. La respuesta es: gracias a una gran dosis de *virtù* que desarrolló un sistema en el que el pueblo fue actor político.

Como todos los humanistas, Maquiavelo conoce la teoría de las formas de gobierno de Polibio (208 a.C.-126 a.C.): monarquía-aristocracia / democracia-tiranía / oligarquía-demagogia. El florentino desarrolla una forma mixta en la que los defectos del elemento democrático están corregidos por elementos monárquicos o aristocráticos, de modo que la función de gobierno quede en manos de una élite, aunque el pueblo, fuente del poder, elija a sus gobernantes. Lo mismo defenderá Charles-Louis de Secondat, baron de Montesquieu (1689-1755).

A diferencia de los humanistas, que proponen una forma mixta de gobierno, en cuanto estructura política que genera equilibrio, Ma-

[45] A. Truyol y Serra, *Historia de la filosofía del derecho y del Estado,* o.c., 90; *«El Príncipe» de Maquiavelo,* o.c., 22-36.

quiavelo defiende un equilibrio dinámico que es resultado de la tensión y oposición entre los tres elementos citados. Para el florentino, la libertad de la que gozaron los romanos no era fruto de la protección jurídica, sino de un conflicto. Porque la libertad no se gana, sino que hay conquistarla. Maquiavelo se adelanta así al pensamiento liberal que no encierra la libertad en su dimensión jurídica, sino que entiende que esta es fruto de la iniciativa de los individuos libres, al tiempo que introduce un elemento nuevo: la instauración de la República, un régimen nuevo, por la vía de la revolución o la vía de la reforma. Esta última vía exige tiempo, y a veces el tiempo no existe. Maquiavelo acaba cediendo el poder constituyente a un líder carismático y reduciendo la acción política a un acto de voluntad.

d) *Una última cuestión: la religiosidad de Maquiavelo*

Nicolás Maquiavelo no fue un espíritu religioso, se mantuvo fiel a la Iglesia, aunque enemistado con el papado, institución por la que, igual que Marsilio de Padua, sentía poco entusiasmo. El fenómeno religioso era un elemento importante en el universo político que él estudió. En los *Discursos* trató esta cuestión. Se mantuvo cerca de la religión antigua, que inculcaba un *ethos* basado en la obtención de la gloria mundana y confesó su interés por la función política de la religión como instrumento del reino. Así lo demostraba la historia de Roma y el ejemplo de Fernando el Católico (1452-1516). Pero el fondo de su pensamiento y las bases de su ideal político no tenían que ver con la religión ni con la Moral.

VI. RENACIMIENTO Y NUEVA CONCEPCIÓN DEL ESTADO Y DEL PODER REAL

Los siglos XIV al XVI fueron, además de lo ya dicho, siglos de descubrimientos y de novedades. Brevemente, pues se trata de algo conocido, recordamos algunos de ellos, además del descubrimiento de la Antigüedad clásica, ya mencionado al hablar del humanismo:

— *Descubrimientos científicos variados:* medicina y química (Paracelso y Miguel Servet); astronomía: la brújula y el sextante facilitaron los viajes, que lograron descubrimientos geográficos y las teorías de Copérnico y más tarde de Kepler y Galileo. Newton y Descartes serán herederos de este renacimiento científico. Al saber antiguo se añaden estas ciencias positivas.

— *Descubrimientos geográficos:* Portugal (Enrique el Navegante) y España (Reyes Católicos).

— La aplicación de la pólvora a la guerra y los cambios que se derivan de ella.

— *La imprenta,* que ayuda a la difusión de los nuevos saberes, la Biblia y la cultura.

Se ha podido por esto hablar de una época nueva, el Renacimiento. Para nuestro objetivo aquí tiene más importancia que el resto de los cambios la aparición de una nueva forma política y de un nuevo tipo de gobierno. Lo recordamos para concluir este capítulo.

1. La nueva forma política: el Estado

La nueva sociedad y cultura en gestación favorecen el nacimiento de una nueva forma política que sustituye al feudalismo y que jerárquicamente va a situarse por encima del gobierno local [46]. Poco a poco el poder del monarca va adquiriendo protagonismo político hasta dar lugar en casi toda Europa —Italia es un caso distinto— a las monarquías nacionales y al Estado moderno, en detrimento del Imperio y del poder imperial.

El siglo XVI muestra una Europa compuesta por unidades políticas definidas, independientes y de régimen monárquico como son: la Francia de Luis XI; la Inglaterra de Enrique VII; la España de Fernando e Isabel. En este contexto la aspiración a la unidad que representaba el Imperio ha sido sustituida por la pluralidad de los reinos y la concentración del poder político en manos del monarca.

En el orden feudal el poder está en manos de la nobleza; los vínculos sociales se caracterizan por la fórmula del vasallaje; la organización de la sociedad se define por el privilegio y una estructura de carácter estamental y corporativo en la que prima la función del cuerpo. En este modelo orgánico de sociedad el individuo lo es en tanto que integrante de un estamento determinado por su función social. El Estado moderno es hijo de las pretensiones burguesas, del intercambio comercial, de la necesidad de vínculos jurídicos de carácter universal a la que todos deben subordinarse y de las ansias de ascenso social de los individuos. Este último rasgo es el que permite que podamos comenzar a hablar de *contrato social,* como acuerdo entre individuos que van configurando nuevos grupos sociales al margen del orden estamental. En este marco se desarrolla la monarquía como institución política con pretensiones de unidad en torno a ella.

Doctrinalmente entendemos que para la existencia del Estado deben darse tres elementos: territorio, gobierno y pueblo.

[46] J. P. MAYER, *Trayectoria del pensamiento político* (México, FCE 1966) 77-102.

— El pensamiento aristotélico hace posible que se extienda la idea de las ciudades como entidades autónomas capaces de darse leyes y gobernarse. Este espíritu lo recoge el Estado: unidad autónoma y autárquica limitada por fronteras.

— En cuanto al pueblo hay que señalar el necesario desarrollo de un sentimiento de pertenencia. En la Edad Media el término patria se usa para definir la comunidad local. El término se amplía a la unidad política más extensa en la que se agrupan los individuos. El término nación también cambia su significado y pasa de identificar a los grupos que comparten linaje, a los grupos estamentales, a los lingüísticos. El ejemplo más común son las universidades medievales o los concilios eclesiales.

El Estado al que nos referimos en estas páginas no puede distinguirse con nitidez de la monarquía y el poder del rey, que es la instancia que encarna y ostenta el ejercicio del poder político.

— Podemos decir que desde el siglo XIII las monarquías ejercen su poder con independencia del Imperio. Lo explica esta máxima latina: *reges superiorem non recognoscentes,* o la que hemos citado en el capítulo anterior: *rex est imperator in regno suo* [47]. El rey concentra en sus manos la *auctoritas* y la *potestas* que concentraba el emperador y que se expresaban en el término latino *maiestas* que es la majestad del pueblo romano que los romanos habían transferido al emperador. De este modo el rey comienza a recibir el título de majestad. Este título adquiere su pleno significado cuando comience a hablarse de soberanía.

— En cuanto a las instancias feudales, las monarquías fueron afianzando su poder, gracias a la burguesía y al desarrollo de un aparato de poder, frente a los estamentos. Estos habían dado forma y contenido a un sistema corporativo en el que primaba la representación de los intereses a través de los mecanismos de mandato imperativo, aunque no pueda negarse que los parlamentos representaron también durante la Edad Media intereses de carácter nacional.

— El proceso de afirmación de las monarquías nacionales conlleva la delimitación de la posición de estas frente a la Iglesia. La existencia de una institución universal, el papado, con un sistema tributario y judicial independiente no cabía en el seno de un Estado que iba definiéndose como esfera de poder. Por esta razón las monarquías sienten la necesidad de limitar el ámbito de actuación de la Iglesia a la esfera meramente espiritual. El carácter público de lo re-

[47] Esta máxima adquiere un valor doctrinal significativo en la obra de B. DE SASSOFERRATO (1314-1357): *Tractatus de represaliis, De regimine civitatis* y su glosa del *Digesto.* La idea del «reino que no reconoce superior» es una prefiguración del Estado moderno y hace que este romanista se convierta en uno de los primeros teóricos de la soberanía.

ligioso en sociedades culturalmente religiosas convirtió a la religión en *instrumentum regni*. Un ejemplo elocuente es la paz de Augsburgo (1555) [48]. Los Estados intervenían con la intención de crear iglesias nacionales, tendencia que alcanzará su culmen con la Reforma. Conviene no olvidar aquí el proceso que se sigue en los Estados donde no triunfan las tesis de la Reforma. En Castilla los Reyes Católicos reúnen una Asamblea del clero (1478) en la que se pide a Roma que no se envíen legados y nuncios que perturban la paz del reino. Ya se ha dicho que el control de la jerarquía se mantiene a través de una reserva de los cargos eclesiásticos para los autóctonos y el ejercicio del derecho de presentación. Añadamos a ello el instrumento religioso más importante en manos de la Corona: la Inquisición. Un proceso similar es el que se vive en Francia con Francisco I.

Los reyes intervienen en el terreno religioso porque los hombres entienden que el poder real pertenece, de algún modo, a la esfera de lo religioso, sin negar que la autoridad eclesiástica pidiera en ocasiones esta intervención. La afirmación del carácter divino del poder temporal, de la que habla Eusebio de Cesarea, se restaura en la Edad Media y pasa, en los nuevos tiempos, a manos del rey.

Las nuevas monarquías amplían su capacidad de intervención y necesitan asegurar los vínculos de obediencia. Ello se consigue gracias a un aparato de poder, a una administración, cuyo elemento más importante en los inicios de la configuración del Estado absoluto es la creación de un cuerpo armado permanente. A ello se añade una administración civil que ejercen los agentes reales, cuya tarea, en los primeros momentos, es ejercer el derecho del rey hasta que pasan a convertirse en funcionarios formados para ello y retribuidos con cargo al presupuesto del Estado.

2. El absolutismo

La monarquía absoluta se convierte a comienzos del siglo XVI en la forma de gobierno más extendida. Acabó con las formas políticas medievales, con los principios del constitucionalismo medieval de base corporativa y con las ciudades-estado. La propia Iglesia acabó presa de las monarquías absolutas. Los gobernantes eclesiásticos católicos o miembros de las iglesias reformadas acabaron sometidos al control real y disminuyó la autoridad jurídica de la Iglesia. El *sacerdotium* dejó de ser potestad independiente.

[48] Texto en M. ARTOLA, *Textos fundamentales para la historia* (Biblioteca de la Revista de Occidente, Madrid 1968) 303-307.

El desarrollo del poder real del que hemos hablado corría parejo al desarrollo del absolutismo basado en el poder del rey y el deber de obediencia de los súbditos. Este modelo se desarrolló en toda Europa. El caso español es significativo por cuanto el matrimonio de Fernando e Isabel logró hacer de España, con la unión de los reinos de Aragón y Castilla, una de las potencias más fuertes durante buena parte del siglo XVI. En Inglaterra el período del absolutismo se inició con los Tudor, tras la Guerra de las Dos Rosas, durante los reinados de Enrique VII (1485-1509), Enrique VIII (1491-1547) y buena parte del de Isabel. El caso alemán es una excepción, ya que la debilidad del Imperio permitía la anarquía y no favorecía el sentimiento nacional que antaño había animado a Luis de Baviera contra el papado.

Francia es quizás el ejemplo paradigmático. Los comienzos del proceso de unidad nacional en Francia se pierden durante la Guerra de los Cien Años. En la segunda mitad del siglo XV se produce un importante ascenso del poder real que hizo de Francia la nación más compacta de Europa. En 1439 toda la fuerza militar francesa estaba ya en manos del monarca sostenida por vía fiscal. Antes de que acabase el siglo, los Estados Generales habían perdido el control sobre los impuestos y el poder de influencia en el monarca. Por su parte, la Iglesia en Francia sufría el dominio del galicanismo y el rey fue, hasta la Revolución francesa, el único representante de la nación francesa.

La secularización —incipiente y relativa— de la política

Sin duda a lo largo de los casi doscientos cincuenta años estudiados en este capítulo, la política se hace menos sacra que en el Medioevo y se hacen más robustos sus fundamentos seculares. En la práctica han perdido poder los papas frente a emperadores y reyes. El que un emperador, Segismundo, sea el único capaz de arreglar los asuntos de la Iglesia en el Concilio de Constanza, tendrá un peso decisivo en los años posteriores. A esto se unirá más tarde el poder emergente de los Reyes y de los Estados Nacionales. Y no es solo la práctica la que influye en este cambio. Es significativo que Maquiavelo pueda publicar tratados que versan sobre la política que ya no se inspiran en principios cristianos.

Con todo, esta secularización no es total ni será definitiva. La Reforma iniciada por Lutero y continuada por Zuinglio, Calvino y el anglicanismo, de la que nos ocuparemos en el capítulo V, dará paso simultáneamente a una secularización y también a una sacralización de la política. Más tarde el absolutismo pretenderá que el poder real se ejerce *por la gracia de Dios*. Dentro de la Iglesia, pese a todo lo que ha ocurrido, el poder de los papas se robustece: el Concilio de

Trento, retrasado cinco lustros por miedo a rebrotes conciliaristas, finalizará con una adhesión al Papa, que le da un poder inesperado. Fue explicable que, a la vista de la edad avanzada de Pío IV se confiase al Papa la concreción y aplicación de los decretos de Reforma. Pero era inesperado que en las crisis finales en torno al primado —acerca de la obligación de residencia y sobre si el poder de los obispos viene directamente de Dios o por mediación del Papa— treinta y cuatro padres conciliares votasen «lo que decida el Papa».

Con todo, en estos años se ha superado sin duda la cosmovisión sacra de la Edad Media. La política comienza a hacerse secular, aunque sea parcial y temporalmente.

CAPÍTULO V

LA REFLEXIÓN POLÍTICA DE LOS REFORMADORES: LUTERO, ZUINGLIO, CALVINO, ANGLICANISMO

BIBLIOGRAFÍA

AA.VV., *2.000 años de cristianismo: la aventura cristiana entre el pasado y el futuro* (Sedmay, Madrid 1979). Dossier 13: *Lutero en el corazón de la Reforma;* Dossier 14: *Calvino y la Europa protestante;* ALBERIGO, G., *La reforma protestante: Lutero, Melanchton, Zwinglio, Calvino, Vergerio, Ochino, Sozzini* (Editorial Hispano Americana, México 1961); ARAGÜÉS PÉREZ, F., *Lutero y Rousseau: su influencia en la ideología del liberalismo capitalista* (Diputación Provincial, Zaragoza 1947); ARTOLA, M., *Textos fundamentales para la historia* (Revista de Occidente, Madrid [4]1975); BELLOCH ZIMMERMANN, J. - RODRÍGUEZ SÁNCHEZ, A. (coords.), *Lutero y Reforma.* Simposio de la Universidad de Extremadura sobre Martín Lutero (1483-1546) (Universidad de Extremadura. Servicio de Publicaciones, Cáceres 1985); GARCÍA GÓMEZ HERAS, J. M.ª, *Religión y modernidad: la crisis del individualismo de Lutero a Nietzsche* (Caja de Ahorros y Monte de Piedad, Córdoba 1986); GARCÍA-VILLOSLADA, R., *Raíces históricas del luteranismo* (BAC, Madrid 1969); ÍD., *Martín Lutero.* I: *El fraile hambriento de Dios.* II: *En lucha contra Roma* (BAC, Madrid 1973); JEDIN, H. (dir.), *Manual de historia de la Iglesia.* V: *Reforma, reforma católica y Contrarreforma* (Herder, Barcelona 1972); LORTZ, J., *Historia de la Iglesia en la perspectiva de la historia del pensamiento.* II: *Edad Moderna y Contemporánea* (Cristiandad, Madrid [2]1982); MARITAIN, J., *Tres reformadores: Lutero-Descartes-Rousseau* (Club de Lectores, Buenos Aires 1986); SANTONASTASO, G., *Le dottrine politiche da Lutero a Suárez* (Mondadori, Verona 1946); TRUYOL Y SERRA, A., *Historia de la filosofa del derecho y del Estado.* II: *Del Renacimiento a Kant* (Alianza, Madrid [2]1982); VILANOVA, A., *Historia de la teología cristiana.* II: *Prerreforma, reformas, contrarreforma* (Herder, Barcelona 1989).

Aunque hubo voces que, antes que Lutero, pidieron reformas en la Iglesia y aunque se dieron algunos pasos en este sentido dentro de la institución eclesial, llamamos habitualmente Reformadores a quienes, tras Lutero, se separaron de la Iglesia. También ellos tuvieron una teología política, que tuvo influjo en la reflexión de la Iglesia sobre estos temas, contemporánea y posterior. Por eso vamos a dedicar este capítulo a la visión política de los principales reformadores.

La reflexión sobre la política tiene matices peculiares en cada uno de los reformadores. Por eso los vamos a estudiar por separado,

uno tras otro. Suponemos conocido el alcance de la Reforma que cada uno propugnó y no nos detendremos en ella más que lo imprescindible [1].

Siguiendo un orden cronológico nos ocuparemos sucesivamente de la reflexión política y de la práctica que siguió Lutero —el que más se ocupó de estas materias— y el resto de los reformadores (Zuinglio, Calvino; anglicanismo).

I. MARTÍN LUTERO (1483-1546)

Lutero no fue un tratadista de Moral Política. Era teólogo y el centro de su reflexión es el problema de la justificación. Pero, en la práctica, su Reforma tuvo que ver con la política y él mismo tuvo que elaborar las bases de una Moral política. Abordaremos sucesivamente estos dos aspectos.

1. Mutuo influjo entre la Reforma de Lutero y la política de su tiempo

Lutero vivió en un tiempo en el que el Imperio había experimentado cambios. Desde mediados del siglo XIV había crecido el poder de los Estados nacionales y había disminuido el del Papa y el emperador. En el Imperio, desde caída de los Staufen (mediados del siglo XIII) el emperador es más bien un rey alemán y los reyes de Francia, Inglaterra y España no le reconocen una autoridad superior. Si Lutero se hubiera encontrado con un predecesor de Carlos V el emperador se le habría sometido. Pero Carlos V era más que emperador de Alemania; al igual que Carlos I, también era dueño del Imperio español. No podía aceptar la Iglesia nacional alemana de Lutero y, sobre todo, tenía fuertes convicciones católicas y ya en Worms (1521) hizo público su enfrentamiento con el fraile hereje sajón [2].

Pero el emperador no disponía de libertad total. Para conseguir la corona imperial había tenido que firmar capitulaciones con los elec-

[1] Todos los manuales de historia de la Iglesia se ocupan de la Reforma y los reformadores.

[2] Además de lo reseñado en la nota anterior, es importante la biografía de Lutero en castellano: cf. la obra de R. GARCÍA-VILLOSLADA, *Martín Lutero* (BAC, Madrid 1973), que en el vol. I: *El fraile hambriento de Dios,* 569-570 reproduce la declaración de Carlos V en Worms (19-4-1521), decididamente contraria a Lutero. También puede verse K. O. VON ARETIN, «Lutero y las repercusiones de la reforma en la política europea», en J. BELLOCH ZIMMERMANN - A. RODRÍGUEZ SÁNCHEZ, *Lutero y Reforma,* o.c., 87-99.

tores cediéndoles poder. En concreto, no podía actuar contra Lutero —era su deseo impedirle enseñar y extrañarle del Imperio— sin contar con la aprobación de la Dieta. La consiguió. Pero no pudo evitar que el elector de Sajonia, Federico el Sabio, fingiendo un secuestro, se apoderase de Lutero y lo hiciese inatacable por el emperador en su castillo de Wartburg, disfrazado de «caballero Jorge». Desde allí Lutero pudo seguir dirigiendo el movimiento de Reforma.

Otro elemento de la política europea fue factor clave en el desarrollo de la Reforma. El papa Clemente VII veía con aprensión que Carlos I de España recibiese la diadema imperial, por el poder que le conferiría y que daría más fuerza a la tenaza que el Milasenado por el Norte y Nápoles por el Sur constituían para los Estados Pontificios. Aunque, en principio, debería colaborar con el César para extirpar la herejía luterana, este temor le paralizó bastante.

Hay que mencionar, además, algunos estamentos en los territorios imperiales. Los *electores* se encontraron con la posibilidad de apropiarse de los bienes de la Iglesia si apoyaban al reformador. Lo económico y el nacionalismo alemán antirromano estuvieron en la base de su adhesión a Lutero. Los *caballeros,* por su parte, habían perdido poder y protagonismo: la aplicación de la pólvora al arte militar cambiaba el concepto de la guerra y el papel de la caballería en ella. Además, se habían vinculado al emperador y no tenían representación en las Dietas. Carecían, por tanto, de poder político. Pretendieron apropiarse de los bienes eclesiásticos y saldar sus deudas con la Iglesia, pero los electores tenían más poder. Lutero contó inicialmente con los caballeros en *A la nobleza cristiana de la nación alemana,* pero más tarde, sobre todo tras su derrota en 1523, prescindió de ellos y buscó el apoyo de los electores. Los *campesinos* constituían el 75% de la población; sus quejas contra los señores laicos y eclesiásticos, dueños de las tierras, venían de antiguo. Con la predicación de Lutero a favor de la libertad se enardecieron y organizaron una revolución, a la que Lutero se opuso.

Por último, hay que atender a las decisiones de la Dieta. En la de Spira (1526) se concedía a cada Estado libertad para actuar en materia religiosa, con responsabilidad ante Dios y la majestad imperial. Esta decisión fundamentará el Tratado de Nassau (1552) y la decisión de la Dieta de Augsburgo (1555) [3], base del *cuius regio, eius et religio* de la paz de Westfalia (1648), con su conclusión: *ubi unus dominus, ibi sit una religio.*

Pese a las indudables implicaciones mutuas entre la Reforma y la política europea, Lutero no fue un político. Le pidieron consejos y

[3] Recordamos que su texto, casi íntegro, se encuentra en M. ARTOLA, *Textos fundamentales para la historia,* o.c., 304-307.

dictámenes y los dio, no siempre de buena gana. En la antigua República Democrática Alemana y antes en el Romanticismo se le exaltó como padre de las libertades. Pese a que, como diremos a su tiempo, ayudó a la creación de los estados modernos, él era, fundamentalmente, conservador y teocrático. Su postura ante la guerra de los campesinos o ante los intentos de Müntzer, Pfeiffer y otros grupos de algún modo ligados a los anabaptistas o Jan Beckelson y su intento comunista de Münster (1534) —de los que hablaremos más adelante— lo evidencian. Por cuestión de principios, al comienzo, y por compromisos e intereses, más tarde, fue un defensor de la autoridad civil y del orden establecido, aunque muchos entendieron que sus apelaciones a la libertad —teológica (libre examen, independencia de papas y concilios) y antropológica— debía aplicarse a la política. Pero Lutero no sacaba las mismas consecuencias.

2. Las bases de la Moral política de Lutero

Con razón y agudeza se ha hecho notar que Lutero, con su idea central de la justificación *sola fide* rompió el vínculo entre religiosidad y moralidad. Su desprecio por las obras le inclinaba a desatender la política. Estaba esta, sin embargo, tan ligada a la causa de la Reforma, que tuvo necesariamente que atenderla.

De hecho, tuvo que ocuparse de la Moral política incluso antes de su ruptura con Roma. L. Firpo cree descubrir tres períodos en el tratamiento que hace Lutero de estos temas, separados por la ruptura de 1520 [4] En su comentario a la carta a los Romanos tuvo que abordar lo que san Pablo escribe en el c.13 a propósito de la autoridad. Aprovechó la ocasión para criticar la riqueza y el poder político de la Iglesia y propuso la separación de los ámbitos religioso y civil, aunque ambos están basados en Dios. Afirmó que «quien resiste al poder resiste al orden divino, y quien resiste a Dios gana su propia condenación». Por las mismas fechas aparecían dos obras de quienes se situarían, en parte, en otra onda, aunque sin dejar de compartir algunos puntos de vista del todavía agustino: la *Utopía* de Tomás Moro (1478-1535) y la *Institutio principis christiani* de Erasmo de Rotterdam (1467-1526). Nos hemos referido a ambos en el capítulo precedente.

Ahora nos detendremos en tres aportaciones específicas de Lutero: la llamada «doctrina de los dos reinos», la ruptura de la cristiandad medieval, que se sigue de esa doctrina y con consecuencias que

[4] En la p.6 de su Introducción a M. Lutero, *Scritti politici* (Editrice Torinese, Turín ²1959).

van más allá de la Moral política y, finalmente, la postura de Lutero ante la violencia. Tras esto presentaremos un apunte sobre la modernidad de la concepción luterana de la Moral política.

a) *La doctrina «de los dos reinos»*

J. Abellán en el estudio introductorio de los *Escritos* políticos de Lutero [5], comienza afirmando las bases bíblicas y teológicas de las que parte el reformador. Analiza luego su propuesta central, la que se ha llamado desde 1922 «doctrina de los dos reinos», aunque Lutero nunca la denominó así. La articula en cuatro proposiciones:

1. Todos los hombres están divididos en dos clases: los que pertenecen al *Reino de Dios* y los que pertenecen al *reino del mundo.*
2. Los que pertenecen al *Reino de Dios* creen rectamente en Cristo, Rey y Señor en ese Reino como muestra el salmo 2.
3. Al *reino del mundo* pertenecen los que no son cristianos. Es evidente el influjo agustiniano de las dos ciudades en esta concepción, aunque Lutero no sigue exactamente al obispo de Hipona.
4. *Reino de Dios* y *reino del mundo* son comunidades de personas, cuyo gobierno debe ser distinto. El *Reino de Dios* es espiritual y se gobierna por la Palabra y sin la espada: los hombres se van haciendo justos y piadosos y obtienen la vida eterna. La justicia la administra Dios por su Palabra, confiada a los predicadores. El *Reino del Mundo* es secular y se gobierna con la espada: obliga a ser buenos a quienes no quieren serlo voluntaria y libremente. La justicia la administra Dios mediante la espada. No la retribuye con la vida eterna, pero quiere que exista y la recompensa con bienes temporales. Es para los no cristianos. Pero no se reduce meramente al Estado o la autoridad civil.

Son regímenes distintos y no deben confundirse. No se puede autorizar el modo secular en el *Reino de Dios* ni el gobierno espiritual en el *reino del mundo.* Sin reticencias se aparta aquí de la confusión propia de la cristiandad medieval. Este fue uno de sus argumentos para oponerse a la pretensiones de los campesinos, que buscaban por las armas una finalidad de índole también espiritual: el que, por influjo husita, denominaban «derecho divino», frente al derecho nuevo que les quitaba autonomía al hacerles más dependientes de los propietarios.

Hay que añadir también, aunque la mayoría de los comentadores de Lutero no le prestan atención, su postura sobre las dos zonas en que se desarrolla la actividad humana, tal como las expone en *De*

[5] M. Lutero, *Escritos políticos,* estudio preliminar y trad. de J. Abellán (Tecnos, Madrid 1986).

servo arbitrio: la zona inferior, que es como él llama a la vida civil, comprende la política, la economía, la familia; en ella no hay mandamientos, el ser humano es soberano. En rigor quiere decir que no hay una sola manera de agradar a Dios obligatoria para todos. El ser humano goza, así, de libertad para elegir. Existe también la zona superior, la esfera religioso-moral, que ahora no nos interesa.

Desde su perspectiva teológica Lutero se pregunta por el fundamento y la función de la autoridad civil: si la autoridad tiene fundamento en la Escritura y si esta ilumina sobre la relación del cristiano con quienes tienen la autoridad. A ello responde basándose en la Carta a los romanos:

1. *La autoridad está instituida por Dios* (Rom 13). De ahí brota la obligación de obedecer. Pero, a la vez, «hay que obedecer a Dios antes que a los hombres» (Hch 5,30). Por eso deduce tres consecuencias: *a)* la autoridad es de institución divina y quiere que el pecado no acabe con la creación, por ello, alguien debe reprimir el mal; *b)* el cristiano, en cuanto tal, no necesita autoridad ya que voluntariamente hace lo que quiere Dios; *c)* el amor al prójimo justifica que alguien mande y que todos obedezcan: es útil para los demás.

2. *Relaciones del cristiano con la autoridad política.* El cristiano sirve a la autoridad o la desempeña por amor al prójimo, porque es útil y necesario para él que se castigue al que hace el mal y así se evite. Quien manda lo hace porque es útil y quien obedece lo mismo. El cristiano no necesita la espada, que no debe utilizarse en el *Reino de Dios.*

b) *La ruptura de la «cristiandad» y sus consecuencias*

Esta visión luteroagustiniana de la Moral política se apartaba claramente de la idea de cristiandad y de la confusión entre ambas potestades. Lutero piensa que en la cristiandad todos los creyentes formaban un cuerpo social en el que había dos órdenes y dos poderes: eclesiástico y civil. No había dos reinos y cada orden no tenía una forma diferenciada de gobernar: a veces se actuaba con la espada en asuntos del alma y, también, con la Palabra. Donde solo debía haber Palabra y predicación había coacción. Y a veces el poder espiritual pretendía regir el orden material. Lutero quiere acabar con esta confusión. Pero su visión plantea necesariamente otros problemas.

El primero y menor era cómo establecer un puente entre el cristiano y el Reino de Dios. Una vez más el amor es la respuesta, como se apuntó anteriormente. Por amor, porque es útil para quienes pertenecen al reino del mundo, se ejerce la autoridad. Y por amor se obedece, aunque el que pertenece al Reino de Dios no necesita leyes y autoridad.

Más importancia va a tener una consecuencia que no es directamente política ni se apoya solo en estas consideraciones. De hecho, Lutero llegó a ella por otro camino, pero aquí encontró una confirmación. Se trata de la *supresión de la jerarquía en la Iglesia*. Es claro que en esta no tiene cabida, por innecesario, el poder. Los cargos eclesiásticos son servicio, no autoridad. Era una consecuencia de lo que había expuesto en *A la nobleza cristiana de la nación alemana* (1520). Puesto que todo bautizado es sacerdote, se derriba el bastión de la exclusividad de la jerarquía a convocar concilios y reformar la Iglesia. El sacerdocio universal de los fieles no impide que haya un oficio *(Amt)* para tareas sacerdotales. Pero quienes lo tienen pertenecen al mismo estado *(Stand)* que los demás bautizados [6]. Para Lutero es claro que el creyente no necesita ser obligado por leyes y autoridad. Cuando se le impuso la realidad, Lutero aceptó que el poder civil podía actuar en el interior de la Iglesia. Otras confesiones de la Reforma cayeron en la misma incoherencia. Mantuvieron que el orden se mantiene dentro de la comunidad no por la espada sino por la Palabra y si esta no es eficaz hay que acudir a la excomunión. Pero, además de esta, los calvinistas utilizaron también la autoridad civil contra los disidentes religiosos, como veremos a su tiempo.

Acabamos de aludir a la concesión luterana de que los electores intervengan en la vida de las comunidades. En realidad no se apartaba en esto de los usos de la Iglesia de Roma, que atribuía al poder civil derechos de intervención en la vida y en la reforma de la Iglesia. En principio, Lutero mantuvo que el poder civil no debía inmiscuirse en los asuntos internos de la Iglesia. Así lo expresó en 1523 en su opúsculo *Sobre la autoridad secular,* escrito, entre otros fines, para protestar contra la confiscación de su traducción alemana del Nuevo Testamento. Otras consideraciones le hicieron repensar más tarde este principio:

— Por un lado, las *consideraciones económicas*. Separadas las Iglesias reformadas de Roma, los electores se apresuraron a ocupar sus propiedades. Pero los ministros tenían que comer y, suprimido el celibato, tenían que atender a sus familias. Lutero pretendió establecer una caja común con este objeto. Como no funcionó, delegó en la autoridad civil atender a esta partida eclesial.

— Junto a esto Lutero estableció las *Visitas de la autoridad civil a las Iglesias reformadas* para mantener el orden. Los visitadores eran funcionarios delegados de los electores. Por eso en Augsburgo (1530) son los electores quienes firman la *Confesión,* redactada por

[6] Cf. A. E. McGrath, *Il pensiero della Riforma: Lutero, Zwingli, Calvino, Bucero: una introduzione* (Claudiana, Turín 1995) que dedica el c.10 a «Il pensiero politico della Riforma» (p.179-301) y expone estas distinciones en la p.285.

Melanchton y los teólogos. Sin quererlo, Lutero copiaba la confusión entre Iglesia y Estado propia de la cristiandad, que él había denunciado con justicia.

Una consecuencia más de esta ruptura de la cristiandad que entrañaba la doctrina de los dos reinos es la dicotomía en la que, según la perspectiva luterana, deben moverse los políticos. Como ha resumido con acierto David C. Steinmetz [7], según el reformador todos los cristianos están obligados a cumplir sus obligaciones civiles, algunos aceptando incluso cargos públicos. Quienes los ejercen deben aplicar el Sermón de la Montaña a sus decisiones personales, pues es ideal para la vida de todos los bautizados, clérigos y laicos. Pero no necesariamente tienen que intentar aplicarlos a todas las decisiones políticas que adopten. Añade también que Dios ha instituido el Estado para fines a los que la Iglesia no llega ni debe intentar. Y que Dios gobierna su Iglesia mediante la Palabra, pero está obligado a gobernar el mundo mediante la ley.

c) *¿Es posible resistir violentamente a la autoridad cuando esta actúa injustamente?*

De acuerdo con su ideal evangélico, Lutero respondió inicialmente de forma negativa a esta cuestión. Con idealismo lleno de verdad afirmaba que la autoridad civil no tiene poder sobre el alma. Si el poder traspasa los límites de la justicia, el cristiano debe sufrirlo sin oponer resistencia. Pero al hilo de los acontecimientos políticos y de consultas que iba recibiendo en este sentido, se opuso a las pretensiones de los campesinos en 1521, lo mismo que a las de Thomas Müntzer (1488?-1525), que participó en la guerra de los campesinos y fue ejecutado en 1525. Lutero le llamó Satanás e invitó a los príncipes a que impidieran su sublevación [8]. Lo mismo hizo con la rebelión de E. Pfeiffer, que en Mühllhausen, en 1525 se le unió para instaurar una democracia cristiana y evangélica. Los anabaptistas eran en principio pacifistas, aunque algunos se exacerbaron y cogieron las armas, como Jan Bockelson (1509-1536), que en 1534 quiso instaurar en Münster un «Reino de Dios» comunista, que fue combatido por católicos y protestantes [9]. También se oponía Lutero a la violen-

[7] D. C. Steinmetz, «Luther and the two Kingdoms», en Íd., *Luther in context* (Indiana Univesity Press, Bloomington, IND. 1986) 114.

[8] M. Schaub, *Müntzer contre Luther. Le droit divin contre l'absolutisme princier* (A. Collin, París 1984); P. Ricca, «Lutero e Müntzer: la politica», en AA.VV., *Lutero nel suo e nel nostro tempo* (Claudiana, Turín 1983). Cf., también, E. Iserloth, «Tomás Müntzer», en H. Jedin (dir.), *Manual de historia de la Iglesia,* o.c. V, 199-210.

[9] J. Lortz, *Historia de la Iglesia en la perspectiva de la historia del pensamiento,* o.c. II, 119.

cia contra los turcos, el gran peligro para Europa, porque eso suponía luchar contra «el azote de Dios» y, por tanto, de alguna manera, contra el orden querido por Dios y porque la paz conseguida por la fuerza no es la paz auténtica «en Cristo». En su comentario a Gálatas llega a afirmar —aunque no sería justo entender lo que dice de acuerdo a la terminología y al sentido que hoy damos a esas palabras— que «es imposible guardar a la vez el evangelio y los derechos humanos» [10], en parte por su oposición inicial a la violencia.

Además de en estos casos, Lutero fue matizando su postura ante la legítima defensa, especialmente cuando se creó el problema entre los príncipes luteranos y el emperador. Dio varias respuestas:

— Con ocasión de la Dieta de Spira (1529) el elector de Sajonia le preguntó si los príncipes evangélicos podían hacer una alianza contra el emperador. En dos informes (noviembre y diciembre de 1529) Lutero repitió su tesis apoyada en varios argumentos: no se puede derramar sangre —evidentemente ajena— por el evangelio; el evangelio manda sufrir por su causa; la condición del cristiano pide cruz.

— En 1530, tras la Dieta de Augsburgo, los evangélicos protestaron contra el acuerdo de la Dieta. Las capitulaciones electorales prohibían al emperador actuar contra los estamentos. Si el emperador no lo cumplía ¿se le podía hacer la guerra? Respondiendo a sus partidarios, Lutero distinguió: *a)* desde el punto de vista cristiano no cabe la resistencia activa; *b)* pero si los juristas entienden que según el derecho imperial hay derecho de resistencia, debe aceptarse desde el punto de vista cristiano. Si los teólogos dijeron antes otra cosa es porque ignoraban el derecho. Porque los teólogos han enseñado siempre que hay que obedecer al derecho.

— En 1539 piensa que el Papa es transgresor de derecho imperial y debe ser combatido. Además no debe ser obedecido porque es dañino para la cristiandad.

— En la misma fecha responde que si el emperador empieza la guerra contra los electores, hay derecho de resistencia.

Lutero fue flexibilizando su enérgica negativa inicial a la resistencia armada. En un primer momento pensó que lo cristiano era padecer uno mismo la injusticia y negó toda resistencia activa: lo mismo en los tumultos estudiantiles de Wittenberg (1521), que en la rebelión de los caballeros (1522) o en la guerra de los campesinos (1524-1525). Por su defensa de la autoridad llegó a pensar que es preferible padecer los abusos que arrebatar el poder a la autoridad.

[10] R. MOKROSCH, «Política y sociedad en la teología de Lutero»: *Concilium* 118 (1976) 178.

«Ninguna rebelión es justa, sea cual sea la justicia de su contenido». Permitía la resistencia pasiva, no la violenta [11]. En cambio, la autoridad podía oponerse a la violencia de otros, aunque el político que lo hiciese no podría hacerlo como cristiano, ya que el evangelio solo llevaría a renunciar a la violencia. Pero era obligación del poder civil extirpar un tumor que había aparecido en la sociedad y restaurar así el orden querido por Dios. Así respondió en la represión de grupos revolucionarios. Ante las intromisiones del emperador y del Papa recurrió al derecho positivo. Y él, que tenía reparos para utilizar la violencia contra el turco tal como atestiguaba su obra *Los judíos y sus mentiras* (1543), no tuvo empacho en aconsejar quemar y destruir las sinagogas, las casas de los judíos y sus libros sagrados y que se prohibiese a los rabinos enseñar su religión. Todo ello «en honor de nuestro Señor y de la cristiandad, para que Dios vea que somos cristianos». En su descargo parcial hay que decir que este tono no era inusual en aquella época en cristianos y en judíos.

En resumen, podemos sintetizar el fluctuante punto de vista de Lutero ante esta cuestión con tres afirmaciones:

1. El súbdito individual no puede resistir activamente a la autoridad.
2. Quienes tienen autoridad son los únicos que pueden ejercer la resistencia.
3. Se acepta la legítima defensa reconocida por el derecho político positivo. También desde la obediencia a Dios: el invasor representa al no-orden y la resistencia es reconstruir el orden divino.

3. ¿Modernidad de Lutero?

Lutero se esforzó por fundamentar teológicamente la presencia del cristiano en el mundo. Pero su teoría no comporta una liberación del mundo. De hecho esta fue la causa de que los otros reformadores —Zuinglio sobre todo— planteasen de otra manera la Moral política y fuesen, en este sentido, más modernos [12].

La historiografía sobre Lutero ha ido evolucionando. Los ilustrados y Marx le consideran padre de libertades y, por tanto, moderno.

[11] Ibíd., 187.

[12] G. Sabine, *Historia de la teoría política* (FCE, Madrid [5]2000) dedica el c.18 a los primeros reformadores protestantes. A. Truyol y Serra, en *Historia de la filosofía del derecho y del Estado*. II: *Del Renacimiento a Kant*, o.c., se ocupa de los reformadores en el c.3. En la *Historia de la teología cristiana* de E. Vilanova se trata, dentro de las aportaciones teológicas de cada reformador, su punto de vista en cuestiones políticas, en concreto, sobre la «Doctrina de los dos reinos»: o.c. II, 311-316; sobre la relación Iglesia-Estado en Zuinglio: ibíd., 338-340.

Pero otros piensan que es más bien medieval y prolonga la época confesional y, a la vez, refuerza la autoridad estatal.

Hay que reconocer también que Lutero utiliza una doble moral: la del cristiano y la del hombre del mundo. Y entiende que el gobernante está obligado a vivir el espíritu del Sermón del Monte, pero no a inspirar en él sus decisiones. Algo semejante piensa sobre la violencia que puede ejercer quien tiene autoridad para restablecer el orden querido por Dios.

Con todo, al romper en parte la unidad de la cristiandad, favoreció la génesis del mundo moderno. Al tiempo, se ha de reconocer que la desaparición del poder de la Iglesia dio paso inicialmente al absolutismo, primera forma del Estado moderno.

Aunque en un principio la política estaba lejos de los planteamientos del monje agustino, la desclericalización de la vida humana propiciada —de hecho— por Lutero al margen de su búsqueda real de Dios, hizo que el cristiano recuperase la política, el trabajo y la familia como ámbitos propios, secularizados.

II. LOS OTROS REFORMADORES

El movimiento luterano no dio origen a una doctrina y a una organización eclesiástica uniforme allí donde acabó triunfando. La Reforma protestante en el sur de Alemania y sobre todo en Suiza, Francia, Inglaterra y Escocia fue obra de personalidades destacadas y autónomas que le imprimieron su propio carácter. Al no haber un Vaticano unificador, la Reforma adquirió formas muy variadas. Ni siquiera en la Confederación Helvética hubo uniformidad y la Reforma siguió sendas distintas en los diferentes cantones. Ya desde tiempo atrás, los confederados suizos estaban acostumbrados a prescindir del Imperio y del emperador y, de hecho, la paz de Basilea (1499) consagró su independencia práctica. Las ayudas prestadas al Papa como zuavos pontificios dieron privilegios a las ciudades más allá de lo usual en otras latitudes. De rebote, esto facilitó la extensión de la Reforma.

Aquí nos ocupamos únicamente de lo que concierne a la Moral política. Vamos a aludir sumariamente a las aportaciones originales de Zuinglio, Calvino y el anglicanismo. Son los más importantes, aunque no los únicos, representantes de la Reforma fuera del Imperio. Lo mismo que Lutero no estuvo solo —son figuras importantes de la Reforma en Alemania Felipe Melanchton (1479-1570) [13], Karl-

[13] Melanchton es continuador e intérprete de la doctrina política de Lutero. Como él, piensa que el origen del poder civil es Dios y que el Estado tiene tareas espirituales.

stadt (1477-1541; su nombre era Andreas Bodensteim) y otros, tampoco estuvieron solos Zuinglio y Calvino [14]. Lo mismo ocurrió con Enrique VIII y el anglicanismo. Para lo que aquí pretendemos nos basta recoger lo que dijeron los «jefes de fila» de la Reforma fuera de Alemania.

1. Ulrico Zuinglio (1484-1531)

Nació un año más tarde que Lutero, pero murió antes, en la batalla de Kappel. El dato tiene valor simbólico. A diferencia del monje sajón, el reformador de Zúrich era un temperamento vital, nada propenso a las teorías y a la teología elaborada en un despacho. De hecho, coincidió algunos años en el tiempo con Lutero y mantuvieron algunas posturas semejantes. Pero fueron muchas las diferencias. «Vd. tiene otro espíritu», le dijo Martín Lutero a Zuinglio en el Coloquio de Marburgo (15299. El alemán, en uno de sus frecuentes exabruptos, consideró al suizo no cristiano [15]. Zuinglio tampoco apreciaba a Lutero. Le acusó de irreflexivo y extremado, se separó de él y subrayó que su llegada a la Escritura como base de la Reforma era anterior a Lutero e independiente de él [16].

Más allá de sus diferencias ideológicas —la más importante era sobre la Eucaristía y la presencia real— tenían dos caracteres muy distintos. Zuinglio, sacerdote desde 1506, fue inicialmente devoto, fomentó las peregrinaciones, aunque no fue muy riguroso en la observancia del celibato. Muy celoso y pastoral, acompañaba a sus parroquianos en sus correrías mercenarias —inicialmente a favor del Papa y contra Francia— como capellán castrense y por eso murió en el campo de batalla. Encontró tiempo para estudiar a los Santos Pa-

El súbdito debe obediencia (P. MELANCHTON, *Moralis philosophiae Epitome* [Apud Seb. Gryphium, Lugduni 1542]). Puesto que el Estado tiene el poder de condenar a muerte, este poder no puede dárselo la comunidad, sino solo Dios. Por eso, el pecado del tirano es que no busca el interés común, que es lo que Dios quiere, sino el propio. Empalma la ley natural con la Revelación: el Decálogo la expresa. Algo nuevo en Melanchton es que la potencia del rey está limitada por la ley. El magistrado la encarna. Cf. G. SANTONASTASO, *Le dottrine politiche da Lutero a Suárez*, o.c., 19-20.

[14] Les acompañaron J. Ecolampadio (1482-1531) y W. Capito (1478-1541) en Basilea; J. Vadiam (1483-1551) y J. Kessler (1502-1574) en San Gal; B. Haller (1492-1536) en Berna; M. Bucero (1491-1551) y W. Capito en Estrasburgo; por citar solo los más relevantes. Sobre la Moral política de este último, cf. A. E. MCGRATH, *Il pensiero della Riforma,* o.c., 296-297.

[15] J. LORTZ *Historia de la Iglesia...,* o.c. II, 118; 138-139.

[16] E. ISERLOTH, «Zwinglio y los comienzos de la reforma protestante en la Suiza alemana», en H. JEDIN (dir.), *Manual de historia de la Iglesia,* o.c. V, 232-253, esp. p.240. Un texto explícito de Zuinglio sobre esto en J. V. POLLET, «Zwinglio», en AA.VV., *Dos mil años de cristianismo,* o.c. V, 110.

dres y aprendió griego para familiarizarse con el Nuevo Testamento. Sus afanes de reforma de la Iglesia estuvieron más influidos por Erasmo que por Lutero. Más que un reformador teológico y teórico, fue un predicador vital. De hecho, cuando abandonó el sacerdocio (1522) quedó contratado por el Consejo municipal como predicador.

Mientras que Lutero al comienzo no se interesó directamente por la política, el primer escrito de Zuinglio es una fábula con trascendencia política, un ataque al rey de Francia por la leva de mercenarios. La preocupación política fue central en el reformador de Zúrich: «Unión de actividad política y reformadora» es la característica general de su vía de reforma [17]. Su *Lehrbüchlein* (librito de instrucción o cartilla), orientado a la reforma de las escuelas, es un espejo de ciudadanos, que propugna un patriotismo con base cristiana y humanística. Le parecía esencial sacar consecuencias de la libertad cristiana para la convivencia civil.

Su Reforma estuvo ligada a la vida ciudadana y a las decisiones del Consejo municipal, en buena parte por la peculiar estructura ciudadana de la Confederación Helvética, es decir, por razones prácticas. Pero Zuinglio dio también una base teórica. Desde su punto de vista, Iglesia y Estado (municipio) son dos facetas de la ciudad, no son realidades diferentes. Es más, llegó a primar la base de la autoridad civil respecto a la eclesiástica. En sus *67 artículos* dejó escrito:

> «La llamada autoridad espiritual no está fundada, con toda su arrogante magnificencia, en la Doctrina de Cristo». «La autoridad civil, por el contrario, tiene fuerza y razón por la doctrina y la acción de Cristo. Los cristianos tienen deber de obedecerla siempre que no mande nada contra Dios».

Pese a esto, era, como veremos más tarde, reticente con algunas formas de gobierno: las monarquías acaban con frecuencia en tiranías, pensaba. En la práctica tuvo que depender de los Consejos incluso para las reformas litúrgicas: no le apoyaron inicialmente cuando Zuinglio quiso acabar con la misa. El reformador tuvo que ceder y esta condescendencia le acarreó la escisión de los baptistas.

En sus tomas de postura sobre Moral política hay elementos teóricos firmes y, también, concesiones a la realidad. Como en otros aspectos de su teología, a Zuinglio no le dio tiempo —ni su talante le ayudaba a ello— para hacer una síntesis acabada. Y, además, dependió mucho de las circunstancias. Con todo, se pueden señalar las líneas maestras de su pensamiento y compararlas con las de Lutero. Pese a su contemporaneidad, las circunstancias que vivieron y el ta-

[17] Cf. el resumen breve y atinado de J. V. Pollet, ibid., 110-112.

lante de cada uno marcaron diferencias dentro de un marco de coincidencias [18]:

— Los dos reformadores creen que la necesidad de autoridad civil es consecuencia del pecado. Los que aman a Dios no necesitan magistrados ni leyes.

— Ambos son conscientes de que no todos los ciudadanos son buenos cristianos. Algunos pueden convertirse por la predicación, pero el gobierno deberá usar necesariamente la fuerza en algunos casos. Ejercen su autoridad en nombre de Dios. A diferencia de sus partidarios más radicales piensan que un bautizado puede llevar a cabo tareas de gobierno y desde ellas hacer el bien.

— Ambos reformadores distinguen entre moral privada y pública. El Sermón del Monte obliga a todo cristiano, pero quien está revestido de autoridad debe ejercerla y no puede renunciar a este derecho y obligación. Jesús, comenta Zuinglio, no puso la otra mejilla cuando fue abofeteado en casa de Anás. Es consciente de que Jesús no era autoridad civil. Posiblemente quiere indicar que los ideales del Sermón del Monte no son siempre susceptibles de aplicación.

— Distinguen, igualmente, entre diversos tipos de justicia. El evangelio promueve la interior, que busca transformar el corazón del ser humano; mientras que el Estado se ocupa de la exterior, que regula la convivencia. Lutero subrayaba más la contradicción entre ambas que Zuinglio.

— La autoridad civil no debía tener autoridad en la Iglesia, pensaba Zuinglio y debía estar sometida a la Palabra. Admitió las intervenciones del consejo municipal, posiblemente, porque no podía hacer otra cosa. Lutero, en cambio, elevaba a teoría la condición de «obispo exterior» del poder civil en algunos casos.

— Zuinglio señala tres tipos de gobierno: la *monarquía,* que tiene el riesgo de devenir tiranía; la *democracia,* con el peligro de originar el caos y que los intereses particulares se impongan al bien común; la *aristocracia,* como vía media —por la que apuesta—, en la que los gobernantes deben ser representativos y tienen obligación de dar cuenta. Lutero era más filomonárquico; tenía, en consecuencia, que admitir el tiranicidio en algunos casos.

— Respecto al empleo de la violencia, a lo que ya se indicó de la postura de Lutero puede ahora añadirse que Zuinglio, inicialmente belicoso en su oposición a Francia, se alistó más tarde en la tendencia pacifista tras las huellas de Erasmo. Por eso, razonablemente prefería las elecciones al tiranicidio, aunque no faltan textos suyos en los que acepta esta posibilidad [19].

[18] Sigo aquí a A. E. McGrath, *Il pensiero della Riforma,* o.c., 292-294.

[19] Cf. W. P. Stephens, *The Theology of Huldrich Zwingli* (Clarendon Press, Oxford 1986) 303, nota 87.

En resumen, Zuinglio teorizó menos y aterrizó más que Lutero en cuestiones políticas. Todo ello como fruto de su talante y de las circunstancias en las que vivió. Y, sin duda, aplicó más que Lutero a la vida de convivencia los aires luteranos de libertad.

2. Juan Calvino (1509-1564)

A diferencia de Zuinglio y Lutero, Calvino, nunca fue sacerdote, permaneció seglar toda su vida. Pero vivió de beneficios eclesiásticos hasta que renunció a ellos en 1534. Su conversión fue, según propio testimonio, aunque no siempre claro, súbita y pasó de las tinieblas del papismo a vivir según el evangelio. Le movieron a este cambio su interés por la Escritura, sus contactos con el evangelismo francés de Lefèvre d'Étaples (1455-1536) y, en menor medida, el luteranismo, sobre todo por sus denuncias. Su punto de partida no fue como en Lutero un problema teológico y personal, la angustia sobre la salvación, aunque la predestinación será central en su teología. Le movió sobre todo la reforma de la Iglesia y de la vida ciudadana [20].

Predicó en varias ciudades de Francia (Noyon, Poitiers, Orleans y París) mientras escribía *Psychopannichia,* contra los anabaptistas. Más tarde, coincidió con Bucero y Capito en Estrasburgo, aunque también misionó en Basilea y Ferrara. En estos años publica la primera edición de *Christianae religionis institutio,* que fue ampliando durante toda su vida. La ciudad en la que más tiempo permanecerá será Ginebra, en dos etapas: 1535-1538 y 1541-1564, separadas por un trienio en Estrasburgo (1538-1541), etapa para él de maduración espiritual y humana: se casa con Idelette de Bure, escribe formularios para la cena y el bautismo y entra en contacto con Melanchton y Bucero: la moderación del primero y el interés por la estructura eclesial del segundo le influyeron mucho.

Ginebra era una ciudad con religiosidad renacentista y con muchos deseos de independencia de los Saboya. Por esto se oponen al obispo Pierre de la Baume (1477-1554), impuesto por el duque de Saboya. El paso de la ciudad al luteranismo se debió más bien a estos pujos independentistas. Guillermo Farel (1489-1565), el reformador de Ginebra, se sintió desbordado y pidió ayuda a Calvino, que

[20] Cf. dos biografías en castellano de Calvino, antigua y moderna: C. H. Irwin, *Juan Calvino. Su vida y su obra* (Sociedad de Publicaciones Religiosas, Madrid s.a.); D. Crouzet, *Calvino* (Ariel, Barcelona 2001). También E. Iserloth, «Juan Calvino, personalidad y obra», en H. Jedin (dir.), *Manual de historia de la Iglesia,* o.c. V, 502-537; J. Lortz, *Historia de la Iglesia...,* o.c., 139-145. En el vol. V de *Dos mil años de cristianismo,* 113-132 se abordan diversos aspectos de la obra de Calvino, escritos por R. Stauffer, J. Courvoisier y J.-Y. Moy.

vio en ello una señal de la voluntad divina. En su primer trienio ginebrino, Calvino redactó *Artículos que conciernen a la organización de la Iglesia* e *Instrucción y confesión de fe para uso de la Iglesia de Ginebra,* obras ambas de tono jurídico. Su rigorismo lo obligó a dejar la ciudad, en parte también porque muchos ciudadanos se habían pasado a la Reforma para sacudir el dominio del duque de Saboya y no por una acendrada convicción religiosa. Más bien, confundían la libertad evangélica con independencia política y desenfreno moral. Pero tras el trienio en Estrasburgo volvió a Ginebra porque el poder civil le pidió que dirigiera la Reforma y el municipio aceptó sus ordenaciones eclesiásticas.

Esta segunda etapa ginebrina duró casi un cuarto de siglo. Calvino, a diferencia de Zuinglio —que no llegó a contar con un decenio para su labor reformadora en Zúrich y era hombre más de acción que de pensamiento— pudo elaborar una síntesis teológica y solidificar unas estructuras comunitarias. En estos años publicó la segunda edición de su *Catecismo* (1542, la primera data de 1537), creó una estructura eclesial y dirigió la *Academia.* La *Schola privata* era elemental y humanista. La *Schola pública* se dedicaba a la enseñanza de la Teología. Tuvo un gran influjo para crear un tipo de hombre honesto, rígido, cumplidor y eficaz.

La estructura eclesial estaba fundada en el servicio: el ministerio, de derecho divino, es el instrumento por el que Dios obra la redención; no es instrumento de poder. Consta de cuatro funciones:

1. *Pastores:* equivalentes a obispos, en continuidad con los apóstoles. Predicaban y administraban los sacramentos. Eran tres y formaban la «Venerable compañía de pastores». Se reunían cada semana. Nombraban, en teoría, a los *párrocos,* aunque de hecho lo hacía el Consejo civil.

2. *Doctores:* teóricamente, maestros. Calvino los concibió como *pastores.*

3. *Ancianos:* encargados de vigilar la conducta de los cristianos. Eran doce.

4. *Diáconos:* elegidos por la comunidad para administración y asistencia social.

El *Consistorio* era un órgano no ministerial, compuesto de ancianos —elegidos anualmente entre los magistrados— y pastores. En su mano estaba la excomunión, que utilizaron con frecuencia.

Es claro que esta comunidad tendía a confundirse con las instituciones civiles. Para separarse de las «supersticiones papistas» se suprimió la imposición de manos en la ordenación. A la vez, cuando el burgomaestre presidía el Consejo eclesiástico debían dejar de lado el bastón de mando para hacer ver la diferencia entre la autoridad civil y la dirección de la comunidad cristiana. Pero el burgomaestre se-

guía presidiendo. Es una muestra del deseo de mantener la independencia y de evitar la confusión entre los dos poderes, no siempre conseguido. Calvino pensaba que el reino espiritual de Cristo y el orden civil son cosas completamente distintas. Pero de ahí no deducía que el Estado y la Iglesia no debían relacionarse. Ambos tienen a Jesús como Señor y el cristiano necesita a ambos [21].

El último capítulo de su obra central —*Institución de la religión cristiana* [22]— lo dedica al poder civil. Como tantos otros, se pregunta por su razón de ser supuesta la libertad del evangelio. También se cuestiona sobre cuál es la mejor forma de gobierno —monarquía, aristocracia y democracia— y se inclina por la segunda, aunque anteponiendo su convicción de que son semejantes entre sí. La cuestión que le ocupa más es la posibilidad de compaginar libertad evangélica y autoridad civil. La resuelve distinguiendo entre esta vida y la futura. En esta vida, para Calvino, el Estado es «uno de los medios por los que Dios nos llama a la comunión con Cristo y nos mantiene en ella». Es una visión teocrática, en la que el poder civil tiene obligación de respaldar los ideales de la Iglesia [23]. El poder civil no debe ni predicar el evangelio, ni establecer doctrinas, ni organizar la vida de la Iglesia, aunque debe ayudarla en su misión.

En la práctica era difícil deslindar campos. Contra el deseo de Calvino de que la Cena se celebrase más a menudo, el Consejo decretó que se celebraría solo cuatro veces al año. Con frecuencia el reformador utilizó las decisiones municipales para perseguir a sus enemigos teológicos. El caso más célebre fue el de Miguel Servet (1511-1553), que fue quemado vivo [24]. Calvino apoyó la pena capi-

[21] Sobre la Moral política en Calvino, cf., además de los ya citados, G. SANTONASTASO, *Le dottrine politiche da Lutero a Suárez*, o.c., 22-30; A. E. MCGRATH, *Il pensiero della Riforma,* o.c., 297-300; ÍD., *Giovanni Calvino. Il riformatore e la sua influenza nella cultura occidentale* (Claudiana, Turín 1991); V. VINAY, *Ecclesiologia ed etica politica in G. Calvino* (Paideia, Brescia 1972); P. L. ZAMPETTI, *Profilo unitario del pensiero politico di Calvino* (Giuffrè, Milán 1959); M. GARCÍA ALONSO, *La teología poética de Calvino* (Anthropos, Barcelona 2008); R. M. KINGDOM - R. D. LINDER (eds.), *Calvin and calvinism Sources of democracy?* (D. C. Heath and Co., Lexington 1970); J. BOHATEC, *Calvins Lehre von Staat und Kirche mit besonderen Berücksicktigung des Organismusgedankens* (Scientia Verlag, Aalen 1968); M. E. CHEVINIÈRE, *La pensée politique de Calvin* (Slatkine, Ginebra 1970); H. HÖPFTL (ed.), *Luther and Calvin on secular autority* (Cambridge University Press, Nueva York 1991).

[22] Última edición castellana (Nueva Creación, Buenos Aires 1996), que reproduce básicamente la de Cipriano Valera (1597), Existe también en castellano una *Antología* de CALVINO, presentada por M. Gutiérrez Marín (Publicaciones Editoriales del Noroeste, Barcelona 1971).

[23] G. SANTONASTASO, *Le dottrine politiche da Lutero a Suárez,* o.c., 22-27.

[24] Cf. A. DIDE, *Miguel Servet y Calvino*, trad. de J. Prat (F. Sempere y Cia., Valencia ca.1900) muy crítico con Calvino. Sobre Servet en general, cf. F. SOLSONA, *Miguel Servet* (Diputación Provincial de Aragón, Zaragoza 1988); J. BARÓN FERNÁNDEZ, *Mi-*

tal, aunque no quería que se le aplicase la hoguera. La apelación a los usos de la época no llega a justificar esta actitud, en la que hay, sin duda, una conciencia de estar en posesión de la verdad, desgraciadamente no exclusiva de Calvino: el moderado Melanchton le felicitó por ella [25].

Una concepción así llevaba a una postura declaradamente intolerante. Con acritud Calvino puso en solfa a «los misericordiosos»:

> «La humanidad, que tanto estiman los que quieren sean perdonados los herejes, es más cruel, pues, por ahorrar a los lobos, dejan a los pobres corderos desvalidos. Suplícoos me respondáis: ¿es razón que los heréticos lastimen gravemente las almas, emponzoñándolas con sus falsas doctrinas, y que se impida a la espada ordenada por Dios de tocar sus cuerpos, de modo que todo el cuerpo de Jesucristo se vea desgarrado, para que la hediondez de un miembro podrido permanezca en él?» [26].

En este punto se detecta una evolución en el pensador de Ginebra mucho más tolerante antes de alcanzar la adhesión de la ciudad. Se apartó así de un principio básico de la Reforma, la fidelidad a la conciencia y de su antropología humanista inicial, separándose así de Erasmo y del card. Cayetano [27]. Y concitó la oposición de otros, con los que también se enfrentó con la ayuda del poder civil: Sebastián Castellione, Jerónimo Bolsec, etc. De 1542 a 1547 se dictaron en Ginebra 57 penas de muerte.

guel Servet, su vida y su obra, prólogo de P. Laín Entralgo (Espasa Calpe, Madrid 1989); E. Bullón y Fernández, *Miguel Servet y la geografía del Renacimiento* (Instituto Juan Sebastián Elcano, Madrid [3]1955); P. Gener, *Servet: reforma contra Renacimiento: calvinismo contra humanismo* (Maucci, Barcelona 1911); F. Sánchez Blanco, *Michael Servets Kritik an der Trinitätslehere: philosophische Implikationen und historischen Auswirkungen* (P. Lang, Fráncfort 1977); F. Martínez Laínez, *Miguel Servet. Historia de un fugitivo* (Temas de Hoy, Madrid 2003); F. Carrasquer, *Servet, Spinoza y Sender: miradas de eternidad* (Prensas Universitarias, Zaragoza 2007); A. Alcalá Galve, que había publicado ya algunas de las obras de Servet ha presentado sus *Obras completas* en 6 vols., con introducción y notas (Prensas Universitarias, Zaragoza 2003-2006).

[25] E. Iserloth, «Juan Calvino, personalidad y obra», a.c., 529. Un fragmento de la carta de Melanchton a Calvino sobre este asunto (14-10-1554) se reproduce en el artículo de L. Evenos, «El caso Servet», en AA.VV., *Dos mil años de cristianismo,* o.c. V, 125. En la p.124 se reproduce un fragmento de una carta de Calvino a Farel sobre el mismo tema.

[26] J. Calvino, *Declaración para mantener la verdadera fe que tienen todos los cristianos de la Trinidad de las personas en un solo Dios. Contra los errores detestables del español Miguel Servet. Donde se muestra igualmente ser lícito castigar a los heréticos; y cómo tal malvado ha sido ejecutado conforme a justo derecho por la justicia de la ciudad de Ginebra* (1554), citado por M. Artola, *Textos fundamentales para la historia,* o.c., 307.

[27] G. Santonastaso, *Le dottrine politiche da Lutero a Suárez,* o.c., 27.

Junto a esto, son frutos del calvinismo la creación de un nuevo tipo de ciudadano, honesto, austero y ejemplar en el cumplimiento de sus deberes cívicos. Max Weber (1864-1920) hace al calvinismo causa del capitalismo y del progreso económico y cívico en los países donde se implantó [28]. Como casi todas las generalizaciones, tiene su parte de verdad. Lo que es claro es que el reformador de Ginebra logró, más que Lutero y Zuinglio, encarnar la fe. Este último tenía ideales semejantes, pero no tuvo tiempo de realizarlos. Lutero era más teórico y le irritaba que alguien sacase consecuencias prácticas de sus ideas teóricas, cuando esas consecuencias iban más allá de lo que él pensaba. De hecho Calvino, convencido de que el hombre está corrompido y necesita ayuda externa, trató de cubrir la laguna más llamativa en la reforma luterana: la conjunción de la moral con la fe. Tuvo, además, especial sensibilidad para captar que un comportamiento cristiano no se puede basar en la pura interioridad de la libertad del ser humano. La comunidad bien organizada se constituye en agente de la ley y su cumplimiento queda asegurado en todos los órdenes de la vida [29].

En el pensamiento político de Calvino se funden sus dos facetas: teológica y jurídica. Como teólogo defendía por encima de todo la soberanía de Dios. Como jurista creía en la obligación de obedecer a la autoridad siempre que no se separase del querer divino, porque en este caso admitía la desobediencia, ya que también la autoridad civil está sometida a la Palabra.

Los problemas prácticos vinieron de la forma de conjugar las dos formas de autoridad, religiosa y civil. Es una aportación original de Calvino el que en el Consistorio, el órgano de gobierno de la comunidad, estén representados los pastores y los magistrados civiles. Ciertamente el reformador ginebrino estaba muy lejos de las posturas anabaptistas, más críticas con el poder civil. Y, aunque creía en la distinción entre ambos poderes, pensaba que los magistrados debían proporcionar a la comunidad «la espada» de la que aquella no debía disponer. En teoría el cristiano que obraba mal debía convertirse voluntariamente cuando se le amonestaba. Como no siempre ocurría así, aceptaba como mal necesario la presión civil. Mantenía, con todo, que la Iglesia no usurpaba el poder del magistrado, porque este no disponía de los medios que tenía la Iglesia para lograr el bien espiritual de los ciudadanos.

[28] M. Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1904). Hay varias traducciones en castellano: Revista de Derecho privado, Madrid 1955; Sarpe, Madrid 1984; Orbis, Barcelona 1985; Península, Barcelona [12]1993; Alba Libros, Madrid 1998; Istmo, Madrid 1998; Alianza Editorial, Madrid 2001, con intr., glosario y notas de J. Abellán.

[29] J. Lortz, *Historia de la Iglesia...*, o.c. II, 142.

Aunque nacido en Ginebra, el calvinismo no se agota en ella. A diferencia de Lutero, que se centró más en la salvación personal, Calvino dio a su comunidad un quehacer universal. El proselitismo de sus seguidores les llevó a extenderlo a Francia, Escocia y los Países Bajos, sobre todo [30]. A la muerte de Calvino le sucedió en Ginebra Teodoro Beza (1569-1605) [31]. Antes, en 1549, se habían unido *(Consensus Tigurinus)* los seguidores de Zuinglio con los de Calvino. Este, muerto Lutero, se convirtió en el jefe indiscutido de los reformadores.

3. El anglicanismo

Es indudable que el anglicanismo, aun teniendo rasgos comunes con las otras reformas y siendo contemporáneo de ellas, tiene un origen sustancialmente diverso de las otras tres. La separación de Roma que protagonizó Enrique VIII y la Iglesia de Inglaterra no tiene su origen en divergencias teológicas, doctrinales o prácticas. Fue, más bien, la última consecuencia del deseo de los Príncipes europeos de dominar a la Iglesia nacional independizándola de Roma [32].

La Iglesia de Inglaterra de comienzos del siglo XVI era, en general, devota. Estaban bautizados la casi totalidad de los tres millones de ingleses. Era frecuente la asistencia a misa entre semana y numerosas las mandas a la Iglesia en los testamentos. No era una Iglesia de incultos: entre 1458 y 1530 el 50% de los libros publicados son de tema religioso, aunque la mayoría son libros de devoción y solo uno es estrictamente teológico. El clero también era más culto que en el continente, especialmente el regular. En los 800 monasterios vivían entre tres y cuatro mil religiosos, de los que casi la mitad eran teólo-

[30] Hay referencias a esta expansión en los grandes manuales de historia de la Iglesia. Entre los manuales breves encontramos: J. ÁLVAREZ GÓMEZ, *Manual de historia de la Iglesia* (Publicaciones Claretianas, Madrid 1995) 211-213; A. VERDOY, *Síntesis de historia de la Iglesia: Baja Edad Media, Reforma y Contrarreforma (1303-1648)* (Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1994) 202-203; J. C. VIZUETE MENDOZA, *La Iglesia en la Edad Moderna* (Síntesis, Madrid 2000) 119-120. D. K. VAN KLEY, *Los orígenes religiosos de la Revolución francesa. De Calvino a la Constitución civil (1560-1791)* (Encuentro, Madrid 2002) 33 comenta el hecho, desde algunos aspectos inexplicable, de que la corona francesa no apoyase el calvinismo, ya que en casi todos los campos se alineó contra los Habsburgo, católicos.

[31] Cf. G. SANTONASTASO, *Le dottrine politiche da Lutero a Suárez*, o.c., 27-30.

[32] Cf. los manuales de historia de la Iglesia sobre esta «vía intermedia» de la Reforma, especialmente: E. ISERLOTH, «El cisma inglés y la reforma protestante en Inglaterra», en H. JEDIN (dir.), *Manual de historia de la Iglesia,* o.c. V, 460-476. Más brevemente: M. SIMON, «El nacimiento de la Iglesia anglicana», en AA.VV., *Dos mil años de cristianismo,* o.c. V, 138-144; M. WALDBERG trata en este contexto de santo Tomás Moro —de cuyo pensamiento nos ocupamos en el capítulo anterior—, ibíd., 145-151.

gos: era visible el influjo de Oxford y Cambridge. La Iglesia inglesa estaba bien organizada. Sus 17 diócesis y alrededor de 8.000 parroquias estaban agrupadas en dos provincias eclesiásticas: Canterbury y York. Era también rica. Desde antes de Wycliff se había hecho costumbre no pagar diezmos a la Iglesia de Roma. Los lolardos habían extendido el sentimiento antirromano y, además, la lejanía física y espiritual respecto a todo lo continental incluía también a la Iglesia. Esto no impedía que, en el conflicto entre el Papa y los conciliaristas de Basilea, Inglaterra apoyase a Eugenio IV. Pero, en líneas generales, el Canal de la Mancha ponía distancia entre Roma y las islas, distancia que Roma aceptaba de hecho admitiendo la reducción tanto de su presión fiscal como de su intervención en los nombramientos eclesiásticos.

En este ambiente surge el cisma promovido por Enrique VIII (1491-1547, rey desde 1509), anteriormente agraciado por León X con el título de *Defensor fidei* por su defensa de la doctrina católica sobre los sacramentos. Por motivos personales, revestidos de razones de Estado —deseaba un hijo varón—, Enrique VIII pidió el divorcio de Catalina. Clemente VII nombró dos legados que juzgasen el asunto en Inglaterra, pero ante la apelación de Catalina se reservó el caso. Frente a la idea extendida de que la autoridad eclesiástica se suele doblegar ante los poderosos, sobre todo si pueden seguirse consecuencias graves del enfrentamiento, la sentencia del Papa no satisfizo los deseos del soberano inglés. Ante la negativa de Clemente VII a concederle el divorcio de Catalina de Aragón, Enrique VIII contó con un parlamento dócil y unos obispos débiles. Fueron excepción santo Tomás Moro (1478-1535) y san Juan Fisher (1469-1535). De ambos se habló en el capítulo anterior.

En general el cisma de Inglaterra fue obra de una acción absolutista del monarca. En 1531 el Parlamento declaró al rey «Cabeza de la Iglesia» de Inglaterra «en cuanto lo permite la ley de Cristo». El mismo año la Asamblea del clero amplió el viejo *Praemunire* (1353), que prohibía la apelación a Roma sobre beneficios eclesiásticos, extendiéndolo a todo tipo de apelaciones. Tres años más tarde, en 1534, mediante el *Acta de supremacía,* Enrique VIII hizo realidad el viejo sueño absolutista de unir la Corona y el poder eclesial ya sin cortapisas: se atribuía al rey el nombramiento de obispos y se prohibía pedir dispensas a Roma y pagar tasas. Junto a esto, a partir del año siguiente, comienza la *visita regia,* con la consiguiente secularización de los monasterios, que enriqueció las arcas reales.

El apoyo ideológico al cisma lo prestaron Marsilio de Padua y los conciliaristas. Se hizo una edición inglesa de parte del *Defensor pacis,* omitiendo lo referente a la soberanía popular. Para la regulación litúrgica y dogmática utilizó al nuevo arzobispo de Canterbury,

Thomas Cranmer (1489-1556), que ya en 1531, antes de la ruptura, había anulado el matrimonio del rey con Catalina de Aragón y declarado válida su unión con Ana Bolena. Si este fue la mente que dio vida a libros litúrgicos y artículos teológicos, Thomas Cromwell (ca. 1485-1540) se convirtió en el brazo ejecutor de la secularización de los monasterios. Fue canciller del *Exchequer* (erario público) en 1533, secretario del rey en 1534, vicario general para los asuntos eclesiásticos en 1535, lord del sello privado en 1536 y lord chambelán mayor en 1539. Pero en 1540 cayó en desgracia, quizá por haber forjado un complot contra Ana Bolena [33] y fue ejecutado por orden del rey en 1540.

El pueblo asistió como espectador al cisma. No era fuerte su vinculación a Roma y tampoco hubo líderes que le movieran a oponerse a la voluntad real. Hubo oscilaciones doctrinales de más o menos acercamiento al luteranismo, pero finalmente el anglicanismo se acercó a la teología católica, aunque admitiese la liturgia en lengua vernácula. Influyó también la presión que se ejerció desde el poder, con fuerte violencia hacia los católicos. Dos reinas, doce duques, ciento sesenta y cuatro nobles, veinte obispos, trece abades, quinientos religiosos y treinta y ocho doctores universitarios fueron ajusticiados por orden del rey, sin que entren en esta cuenta las víctimas de menor relieve social. Si a la católica María Tudor, reina de 1553 a 1558, la llamaron los historiadores ingleses «la sanguinaria», su padre no mereció otro calificativo.

III. CUATRO VÍAS DIFERENTES DE REFORMA Y CUATRO ÉTICAS POLÍTICAS

La Reforma de Lutero fue el detonante que tenía causas y precedentes variados. La reforma de la Iglesia, necesaria sin duda, no era la única causa. Precedentes ideológicos, políticos, económicos y sociales contribuyeron a que surgiese la «chispa oportuna», que fue el monje alemán. Han sido muy estudiadas por R. García-Villoslada las raíces históricas del luteranismo y a él se remiten los estudios posteriores [34]. A la vez, la protesta de Lutero y sus seguidores desencadenó otras en Europa en los mismos años que, más tarde, han dado origen a otros caminos de reforma y también a la reforma católica, que existía ya antes de 1517 y se acentuó tras Lutero.

[33] Es la tesis de A. Weir, *Enrique VIII. El rey y la Corte* (Ariel, Barcelona 2003). Alude a su versión inglesa M. González Arnao, «La conspiración de Cromwell»: *La Aventura de la Historia* 33 (julio 2001) 24.

[34] R. García-Villoslada, *Raíces históricas del luteranismo,* o.c.

Desde la perspectiva de su aportación a la Moral política, las cuatro vías que hemos recordado en este capítulo son diferentes y complementarias, como eran diferentes los personajes que las originaron. Además, las posteriores a Lutero se iniciaron en parte —pienso en Zuinglio y Calvino, pues el anglicanismo tuvo otras motivaciones— para completar lagunas llamativas en la síntesis luterana, en concreto, respecto a la Moral política.

Ciñéndonos a ello vamos a recorrer, en un primer momento, las semejanzas y diferencias entre los reformadores, que se manifiestan en el itinerario de su propia reforma y en sus preferencias. Después, subrayaremos su complementariedad, que va más allá de la Moral política, pero se manifiesta también en ella.

1. Los reformadores: semejanzas y diferencias entre sus caminos y sus obras

Martín Lutero fue un monje, teólogo de profesión, con una profunda religiosidad —«el fraile hambriento de Dios» le llama Ricardo García-Villoslada— angustiado ante la realidad del pecado y dotado de una personalidad fuerte que no hacía fácil la convivencia con sus colaboradores. Era más teórico que práctico y su subjetividad le hizo con frecuencia exagerar: sus mismos seguidores le llamaban *doctor hyperbolicus.* Buscó inicialmente una reforma de la teología, basándola en la *sola Scriptura,* que tendría consecuencias pastorales y le llevó, más allá de lo que pretendía, a crear una nueva Iglesia opuesta a la de Roma.

Ulrico Zuinglio era, inicialmente, sacerdote, pastor antes que teólogo. Vital, pasional y activo, no partió de la preocupación angustiada por la salvación, sino del deseo de reformar la Iglesia, influido inicialmente por Erasmo. Su empeño fue sacralizar la vida, lograr que la fe iluminase la vida ciudadana. Por eso pretendió que la libertad del Evangelio liberase a los ciudadanos de algunas leyes eclesiásticas (ayuno y abstinencia, celibato) para que brillase más puramente el estilo cristiano en la vida ciudadana.

Juan Calvino era seglar, de vida honesta, riguroso, ganado tras su conversión para empeñarse en la reforma de la Iglesia. Humanista y apasionado por la Palabra, cayó en la cuenta de que es preciso vivir la fe comunitariamente. Jurista, supo legislar y adaptarse a la legislación. Logró, tras un fracaso inicial, el apoyo de Ginebra con motivación religiosa, más allá de los fuertes deseos de independencia que flotaban en la ciudad. Por ser tan riguroso fue inclemente con los enemigos de su fe. Su perseverancia —su segunda estancia en Ginebra duró 25 años— y su talante organizador le permitieron crear un

nuevo tipo de hombre: serio, eficaz, honesto, preocupado por el progreso y el bien común.

Enrique VIII no era teólogo, pese a su defensa de los siete sacramentos ni, en principio, reformador. No quiso separarse de la Iglesia —como tampoco lo quiso inicialmente Lutero, aunque sus excesos provocaron su excomunión— y por eso se ha podido decir que vivió y murió como mal católico, pero católico al fin. En realidad separó la Iglesia de Inglaterra del Papa, pero ideológicamente, pese a algunas concesiones debidas a circunstancias políticas, mantuvo una teología muy semejante a la romana, con excepción de algo tan central en la fe católica como el reconocimiento del primado papal y el mantenimiento de una sola Iglesia. En definitiva, su reforma fue una culminación de los deseos anteriores de bastantes reyes absolutos. Sin romper formalmente con Roma lo intentarán más tarde el galicanismo y varios totalitarismos.

2. Caminos complementarios

Martín Lutero partió de un problema antropológico y teológico y desde ahí quebró los cimientos de buena parte de la teología de su tiempo, que tuvo que hacer en Trento un esfuerzo para reformularse. Fue el primero que desmontó las bases de la teología católica: *sola gratia, sola fides, sola Scriptura.* Al descalificar al magisterio, a la teología escolástica y al derecho canónico, tuvo que ser él la autoridad, pese al libre examen. Le preocupó hacer llegar la Escritura al creyente y se ocupó menos de la Liturgia y lo estructural. Necesitó la ayuda del poder civil, que se la prestó con agrado, pero le puso enfrente de campesinos, caballeros y anabaptistas. Al final, los electores tuvieron un poder excesivo en las comunidades luteranas. Y él, pese a ser hombre religioso y con añoranzas confesionales, contribuyó a secularizar la vida política.

Ulrico Zuinglio, una vez roto el cordón umbilical que le unía a Roma, quiso llevar a la práctica la Reforma que proponía Erasmo. Se sentía lejos de Lutero y este le correspondió con un sentimiento parejo. Quiso completar lo que le faltaba al monje alemán interesándose más por la comunidad y por la práctica que él, aunque su muerte temprana no le permitió realizar una obra duradera.

Esta tarea la pudo realizar Juan Calvino. Estuvo influido por el evangelismo francés. También él captó las carencias de Lutero y consiguió suplirlas, creando una estructura eclesial y una liturgia adaptada. Aprovechó las circunstancias y el menor poder del Imperio fuera del territorio alemán. Por eso se apoyó más en estructuras ciudadanas, aunque no logró mantener con claridad la línea divisoria

entre ambos poderes y utilizó la presión civil para fines religiosos, además con excesivo rigor en ocasiones.

El cisma de Inglaterra, llevado a cabo por Enrique VIII y continuado por algunos de sus sucesores, no aportó novedades teológicas. Sí algunas disciplinares: la liturgia en inglés y el matrimonio de los sacerdotes. Fundamentalmente, al hacerse cabeza de la Iglesia de Inglaterra, prosiguió un camino cesaropapista.

La Iglesia católica necesitaba indudablemente una reforma. Cada una de las cuatro vías indicadas en este capítulo quiso hacer algo en este sentido. Todas tuvieron sus limitaciones. Sin entrar ahora en toda la teología de estas cuatro confesiones cristianas, queremos subrayar algunas de las que más afectan a nuestro tema. A Lutero le faltó garra subversiva, como consecuencia de su apuesta por la libertad: estaba excesivamente enfeudado con los electores. Por otra parte, tanto subrayar la acción de Dios recortaba la intervención humana, aun en lo temporal. Zuinglio y Calvino lograron en distinta medida sacar consecuencias de la fe en la vida ciudadana. Enrique VIII reprodujo viejos esquemas. Todos estos intentos obligaron a la Iglesia a reformar su teología y su práctica y tuvieron consecuencias en los siglos siguientes.

CAPÍTULO VI

LA APORTACIÓN DE LA ESCUELA DE SALAMANCA A LA MORAL POLÍTICA

BIBLIOGRAFÍA *

ANDRÉS MARTÍN, M., *La teología española del siglo XVI,* 2 vols. (BAC, Madrid 1976); BELDA PLANS, J., *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI* (BAC, Madrid 2000); GARCÍA-VILLOSLADA, R. (dir.), *Historia de la Iglesia en España.* III/2: *La Iglesia en la España de los siglos XV-XVI* (BAC, Madrid 1980); IV: *La Iglesia en la España de los siglos XVII-XVIII* (1979); GÓMEZ CAMACHO, F., «Cumplimiento y desarrollo de la ley natural»: *Miscelánea Comillas* 43 (1985) 437-463; ÍD., *Economía y filosofía moral: la formación del pensamiento económico europeo en la escolástica española* (Síntesis, Madrid 1998); ÍD., «Later Scholastics: Spanish Economic Togth in the XVI[th] and XVII[th] Centuries», en S. T. LOWRY - B. GORDON (eds.), *Ancient and Medieval Economic Ideas and Concepts of Social Justice* (Brill, Leiden-Nueva York 1998) 505-561; ÍD., «Luis de Molina y la metodología de la ley natural»: *Miscelánea Comillas* 43 (1985) 155-194; GÓMEZ CAMACHO, F. - ROBLEDO, R. (eds.), *El pensamiento económico de la Escuela de Salamanca. Una visión multidisciplinar* (Universidad Pontificia, Salamanca 1998); MARAVALL, J. A., *Estudios de historia del pensamiento español.* Serie 2.ª: *La época del Renacimiento* (Instituto de Cooperación Iberoamericana. Ediciones Cultura Hispánica, Madrid 1984); O'NEILL, CH. - DOMÍNGUEZ, J., *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús,* 4 vols. (Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2001); TRUYOL Y SERRA, A., *Historia de la filosofía del derecho y del Estado.* II: *Del Renacimiento a Kant* (Alianza, Madrid [2]1982).

La reflexión teológica de los reformadores tuvo respuesta desde el campo católico en el Concilio de Trento. Su reflexión sobre la Moral política también fue contestada, aunque al margen de Trento. En este capítulo recogeremos la aportación católica a la Moral política en este tiempo que se centra, fundamentalmente, en la llamada «Escuela de Salamanca». Esta puede considerarse como el primer planteamiento moderno —más allá de las coordenadas medievales— de la Moral política considerada integralmente desde una perspectiva católica. Con sus conclusiones entrarán en diálogo las corrientes ideológicas posteriores, desde el absolutismo al liberalismo, pasando

* Además de las obras de los maestros salmantinos en sus ediciones en castellano, sobre todo las del Instituto de Estudios Políticos y del CSIC en su colección «Corpus Hispanorum de Pace».

por la Ilustración. Y lo mejor de sus intuiciones será reelaborado por el pensamiento moderno de la Iglesia.

I. LA «ESCUELA DE SALAMANCA»

Tras su apogeo con santo Tomás (s. XIII), la escolástica entra en una etapa de menor vigor, amplia libertad y posterior decadencia. Es la época del nominalismo. Pero en el siglo XVI surgirá un foco de renovación en torno a la Universidad de Salamanca. A los filósofos, juristas y teólogos que enseñan en ella se les conoce como «Escuela de Salamanca». El término se acuñó en el siglo XX y lo extendieron F. Stegmüller (en 1934), E. Reibtein (en 1955) y B. Hamilton (en 1963) [1].

Ha hecho correr mucha tinta la cuestión académica de si existe como tal Escuela y, sobre todo, cuáles son las notas comunes que agrupan a determinados autores. Complica la cuestión el que estos pensadores sean fundamentalmente teólogos escolásticos. Pero, desde la teología, se ocupan de asuntos políticos, económicos, filosóficos y jurídicos, además de los estrictamente dogmáticos. Son, sin duda, escolásticos y se apoyan en distinta medida en santo Tomás, pero con una metodología renovada. Siguiendo a J. Belda, que ha resumido el estado de la cuestión hasta el año 2000, y aprovechando otras aportaciones [2], podemos recoger las líneas generales de coincidencia en lo propio de esta Escuela. Es un movimiento fundamentalmente teológico, que quiere, desde una teología renovada, responder a las cuestiones vigentes entonces. Está formado por catedráticos y profesores ligados a la universidad salmantina, aunque algunos enseñaron en otras universidades y estuvieron en contacto con ellas [3]. Se

[1] L. PEREÑA, «La Escuela de Salamanca. Notas de identidad», en F. GÓMEZ-CAMACHO - R. ROBLEDO (eds.), *El pensamiento económico de la Escuela de Salamanca,* o.c. Aclara mucho el c.II de J. BELDA PLANS, *La Escuela de Salamanca,* o.c., en el que presenta una recensión sucinta de los principales trabajos sobre la Escuela. Cf., también, M. ANDRÉS MARTÍN, *La teología española en el siglo XVI,* 2 vols. (BAC, Madrid 1976-1977); J. L. ILLANES - J. I. SARANYANA, *Historia de la teología* (BAC, Madrid [3]2002) 137-159; E. VILANOVA, *Historia de la teología cristiana.* II: *Prerreforma, reformas, contrarreforma* (Herder, Barcelona 1989) 602-618; V. MONDIN, *Storia della teologia.* III (Studio Domenicano, Bolonia 1996) 266-283; G. OCCHIPINTI (dir.), *Storia della teologia* (Dehoniane, Roma 1996); L. LARRAZ, *La época del mercantilismo en Castilla (1500-1700)* (Aguilar, Madrid 1963).

[2] J. BELDA PLANS, *La Escuela de Salamanca,* o.c., esp. 150-162. Cf., también, M. GRICE-HUTCHINSON, «El concepto de Escuela de Salamanca: sus orígenes y desarrollo»: *Revista de Historia Económica* VII (1989) n.2, p.21-26; F. GÓMEZ CAMACHO, *Economía y filosofía moral,* o.c., 18-24; J. BARRIENTOS GARCÍA, «La Escuela de Salamanca: desarrollo y caracteres»: *La Ciudad de Dios* 208 (1995) 727-765.

[3] Especialmente Alcalá, Évora y Coimbra. F. GÓMEZ CAMACHO, *Economía y filosofía moral,* o.c., 18-24, habla del triángulo París, Glasgow y Salamanca.

pueden concretar algo más sus notas de identidad y las han resumido: J. Belda y L. Pereña [4]. Del primero es esta síntesis:

— *Filiación salmantina y vitoriana.* Casi todos reconocen como fundador del movimiento al dominico Francisco de Vitoria. Quienes lo ponen en duda subrayan que existieron otros iniciadores de esta renovación, sin discutir el influjo vitoriano. La conexión salmantina es la más fuerte, aunque tampoco la única.

— *Ideales y objetivos comunes,* en concreto, la adaptación de la teología a los tiempos que vivían, tiempos de ampliación del orbe con el descubrimiento de nuevas tierras, de guerras en Europa, de amenaza turca y de cisma y reforma en la Iglesia. Une también a estos profesores una apuesta indisoluble por amalgamar lo especulativo y lo práctico.

— *Tradición doctrinal común,* concretada en la adopción de santo Tomás como guía de sus estudios, con mayor o menor cercanía en cada uno de los autores. Todos tienen un talante de libertad que les distingue de otras escuelas anteriores, tomistas o escotistas, por ejemplo.

Con mayor detención, el mismo autor describe la Escuela de Salamanca sintetizando en once sus notas características:

1. Crítica a la escolástica decadente, especialmente en tres aspectos: la atención a cuestiones inútiles, el recurso escaso a las fuentes positivas, sobre todo bíblicas, y el espíritu de Escuela cerrada.

2. Búsqueda de la verdad por sí misma sin atarse a ningún autor en exclusiva, aunque nadie discuta una inspiración en santo Tomás.

3. Continuidad con la mejor tradición teológica medieval, que se enriquece y adapta al tiempo presente.

4. Tomismo amplio y abierto: siguen al Doctor Angélico en el método y talante, aunque le abandonan en algunas conclusiones si es preciso. Colocar la *Summa* como libro de texto era un avance, ya que sustituía a las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Esto mismo lo había impulsado Cisneros en Alcalá.

5. Preocupación por el método teológico. Unen a la tradición escolástica las aportaciones humanistas y científicas. El exponente es Melchor Cano con su *De locis theologicis.*

6. Amplia utilización de las fuentes positivas: Escritura, Santos Padres, concilios y magisterio pontificio, con sentido histórico-crítico, yendo a las fuentes originales.

7. Claridad de expresión y uso de un buen latín, aunque algunas obras están en castellano.

[4] J. Belda Plans, *La Escuela de Salamanca,* o.c., aborda la cuestión en dos momentos: 157, 183-184.

8. Orientación pastoral y práctica, con especial atención a los problemas relacionados con el hombre y la cultura, entre los que destacan los políticos y económicos.

9. Método pedagógico, viveza y concreción en la exposición de los temas.

10. Transmisión de un legado intelectual a quienes les suceden en las cátedras, que cada profesor hace progresar. Algo parecido a trabajo en equipo, aunque no siempre simultáneo.

11. Eclesialidad de la teología. El saber se pone al servicio de la vida y necesidades de la Iglesia.

Es más conciso y contundente L. Pereña, aunque se centra, sobre todo, en la «duda indiana»:

> «La Escuela de Salamanca se define por su método, por su fundamentación y por su contenido. Es criticismo científico y académico de la duda indiana. Se fundamenta en la ley de la solidaridad y comunicación natural y en el derecho de gentes creado por la libre voluntad de todos o casi todos los pueblos de la comunidad del Orbe. Su contenido se define por el código de derechos y deberes entre indios y españoles en el Nuevo Mundo» [5].

Un dato esencial para el nacimiento y desarrollo de esta Escuela es el tiempo en que surge. Sus maestros se van a ocupar de los asuntos candentes que les toca vivir: el descubrimiento, conquista y evangelización de nuevas tierras, las guerras en Europa y la amenaza turca entre los asuntos políticos. Dentro de lo religioso, la reforma de la Iglesia y la escisión de los reformadores: en Trento estarán 66 doctores salmantinos. En el ámbito económico, la moralidad de la nueva economía mercantil y financiera.

Los límites cronológicos de la Escuela son razonablemente discutidos. Hay unanimidad en poner como comienzo la llegada de Vitoria a Salamanca, 1526. Para el final se dan varias fechas, dependiendo de a quién se incluya en este elenco de profesores. Para lo que aquí pretendemos vamos a extender la duración de la Escuela para que quepa en ella Francisco Suárez, que algunos tratadistas, con razón, incluyen en la Escuela jesuítica [6], donde entra también Belarmino, que no tuvo relación local con Salamanca, aunque sus orientaciones teológicas iban por los mismos derroteros.

Algunos estudiosos de la Escuela salmantina dividen en varios períodos su actividad. Hay coincidencia elemental en hablar de tres

[5] L. Pereña, «La Escuela de Salamanca. Notas de identidad», en F. Gómez-Camacho - R. Robledo (eds.), *El pensamiento económico de la Escuela de Salamanca*, o.c., 43.

[6] G. Sabine, *Historia de la teoría política* (FCE, México 1986) 287s; A. Truyol y Serra, *Historia de la filosofía del derecho y del Estado*, o.c. II, 128-147.

generaciones de profesores, aunque, lógicamente, varían las apreciaciones y fechas [7]:

— La primera generación, creativa y contestataria va de Francisco de Vitoria a Domingo de Soto, es decir, de 1534 a 1558.

— La segunda es la de la expansión cultural y americana y corre entre Juan de la Peña y Bartolomé de Medina, o sea, entre 1558 y 1590.

— La tercera se caracteriza por la sistematización doctrinal y aplicación práctica de la tesis vitoriana, entre Báñez y Suárez.

Las diferentes apreciaciones nacen de la óptica en que se mueve cada estudioso. L. Pereña, a quien hemos seguido en esta división, está interesado principalmente por la «duda indiana». Pero el quehacer científico de la Escuela salmanticense supera en amplitud este asunto. Nos detendremos en los temas políticos que van más allá de la legitimidad de la Conquista. Abordaron también temas de Moral económica, con notable conocimientos de las leyes de la economía. De ellos dijo J. A. Schumpeter (1883-1950) que se puede decir que son los fundadores de la economía científica [8]. Se ocuparon también de filosofía y de leyes. No hay que olvidar que los maestros salmantinos eran, fundamentalmente, teólogos y parte de su producción se centró en la dogmática: un ejemplo es la cuestión *De auxiliis.* Para hacer más compleja la delimitación de este conjunto, la enseñanza de sus profesores se propagó por universidades de Europa y América [9]. No es de extrañar que los contornos de esta Escuela sean imprecisos. Pero es indudable que existió una realidad y que hoy se conoce universalmente con el nombre de «Escuela de Salamanca», aunque el nombre no indique unos límites nítidos y exclusivos. Hoy por hoy, es la mejor manera de individuar a esta corriente de pensamiento.

[7] Seguimos aquí a L. PEREÑA, «La Escuela de Salamanca. Notas de identidad», a.c., 53. J. BELDA, *La Escuela de Salamanca,* o.c., 160, habla también de tres períodos, parcialmente distintos.

[8] R. TERMES, con crítica no escondida a moralistas posteriores antiliberales, dice de los profesores de Salamanca que querían resolver los problemas de conciencia de los comerciantes, la naciente clase burguesa, a la luz de la teología moral. «Pero lo hacían no, como desgraciadamente después demasiadas veces ha sucedido, mediante presuntuosas declaraciones, fruto del más profundo desconocimiento de la realidad económica, sino con el fundamento que les proporcionaba el haber desentrañado el sentido de las leyes económicas y su núcleo invariante», en *Libertad económica y humanismo cristiano para la Unión Europea. De la Escuela de Salamanca a la Europa del futuro.* VI Conferencia anual del EBEN organizada por el Departamento de Ética de la Universidad Pontificia de Salamanca, 21 de mayo de 1998 (IESE, Salamanca 1998) 11. Sobre la aportación a la Moral económica de los maestros de Salamanca, cf. las páginas que les dedica A. GALINDO en *Moral socioeconómica* (BAC, Madrid 1996) 74-90.

[9] J. BELDA, *La escuela de Salamanca,* o.c., 198-200, hace un elenco de los discípulos ilustres de la Escuela.

II. AUTORES INTEGRADOS EN ELLA QUE NOS INTERESAN AHORA

Ya se ha indicado que los límites de esta Escuela son fluidos. No es tarea nuestra ahora hacer un elenco de quienes la integran, ya que nuestro interés es resumir lo que aportan a la Moral política y, además, este elenco está ya hecho por otros autores [10]. En este sentido nos limitamos a presentar los miembros más significativos desde la perspectiva de la Moral política, conscientes de que dejamos fuera a figuras importantes de la Escuela, que se dedicaron a cuestiones económicas o dogmáticas. Ya indicamos que incluimos en esta relación a algunos profesores de la Escuela jesuítica que tuvieron planteamientos similares a los de Salamanca en cuestiones relativas a la Moral política, aunque su relación con la Universidad de la ciudad del Tormes sea leve o incluso inexistente. Pero entran sin duda en la renovación de la teología española de los siglos XVI y XVII.

1. **Francisco de Vitoria (¿1492?-1546)**

Burgalés, de padre alavés (de ahí su gentilicio), dominico desde 1504 [11]. Estudió en la Universidad de París y, ya doctorado, enseñó primero en San Gregorio de Valladolid y a partir de 1526 en Salamanca. A partir de 1534 se ocupó de la «duda indiana» y con sus reflexiones no solo influyó en la legislación española, sino que, además, puso las bases del derecho internacional o de gentes. Reflexionó sobre el poder civil y le preocupó también el problema candente de la Iglesia de su tiempo: el poder eclesial del Papa y del concilio. En 1544 un ataque de gota le dejó casi paralítico y por ello se excusó de acudir a Trento.

Durante la vida de Vitoria no se imprimió ninguna de sus obras, aunque se propagaron sus manuscritos y apuntes de clase, que más

[10] Presentaciones sintéticas muy asequibles en castellano de estos autores se encuentran, además de en los principales diccionarios, en varias obras. En la BAC véanse las citadas obras de J. BELDA, *La Escuela de Salamanca,* y M. ANDRÉS MARTÍN, *La teología española en el siglo XVI;* de este mismo autor, pero más sucintamente: «Pensamiento teológico y vivencia religiosa en la Reforma española (1400-1600)», en R. GARCÍA-VILLOSLADA (dir.), *Historia de la Iglesia en España,* o.c. III/2, 269-363; en la misma obra, L. LOPETEGUI habla de la conexión de Vitoria con los problemas derivados de la conquista de América: «La Iglesia española y la hispanoamericana de 1493 a 1810», 363-439.

[11] J. BELDA, *La Escuela de Salamanca,* o.c., dedica el c.IV a este autor. Presenta una panorámica de los estudios sobre él, su biografía y sus aportaciones principales en distintos campos. Sobre su formación, cf. R. GARCÍA-VILLOSLADA, *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria O.P. (1507-1522)* (Pontificia Universidad Gregoriana, Roma 1938). El mismo autor escribe la voz que trata de Vitoria en DHEE IV, 2776-2778.

tarde han sido publicados. Son muy importantes sus *Relectiones,* conferencias ante toda la facultad e incluso la universidad, en las que resumía la materia del año académico o abordaba algún tema candente. Entre las trece que se conservan nos interesan especialmente: *De potestate civili* (Navidad de 1528); *De potestate Ecclesiae prior* (comienzos de 1532); *De potestate Ecclesiae posterior* (mayo o junio de 1533); *De potestate Papae et Concilii* (abril-junio de 1534); *De indis prior* (junio de 1539); *De indis posterior, sive de iure belli* (junio de 1539).

Más adelante nos detendremos en sus aportaciones concretas a la Moral política. Ahora basta indicar algunas líneas de su doctrina, que sus discípulos —más de 31 ocuparon cátedras en Salamanca y otros muchos en universidades de España y América— prolongarán:

— La base de su enseñanza es la dignidad del ser humano, creado a imagen de Dios, dotado de dominio sobre las cosas y de sociabilidad natural.

— Distingue el orden natural del sobrenatural. Aquel tiene también consistencia propia. Alerta sobre el peligro de confundir ambos, especialmente en lo que toca a la autoridad civil y eclesiástica en asuntos civiles. Se opone decididamente a modelos teocráticos y también al absolutismo al defender el imperio de la ley.

— Concibe al mundo como una comunidad de pueblos organizados políticamente *(totus orbis)*. El derecho que debe regir la comunidad internacional es el «derecho de gentes», basado en la razón natural. Es en parte cambiante, aunque tiene cierta fijeza. Se configura como derecho positivo por el consenso de los pueblos y naciones y es obligatorio. Supone una autoridad internacional.

— Mantiene la mejor doctrina tradicional sobre el empleo de la fuerza. Depende del Estado, que solo puede hacerlo con causa justa, cuando otro medio no es viable y siempre que se guarde la proporcionalidad, es decir, no se cause un mal mayor. Una vez decidida la guerra, no se debe hacer para arruinar al enemigo, sino para restablecer el derecho y la paz. Obtenida la victoria, debe utilizarse con moderación, actuando el vencedor como juez entre los ofendidos y los que injuriaron, buscando el bien de todos.

Estos principios los aplicó a la «duda indiana», es decir, a la legitimidad de la conquista de América, de la que nos ocuparemos más adelante.

2. **Domingo de Soto (1495-1560)**

El sucesor de Vitoria en la cátedra salmantina fue su hermano de hábito Melchor Cano (1509-1566), que llegó a la ciudad del Tormes

desde su cátedra de Alcalá de Henares. Su aportación a la teología es de primera magnitud, pero no es tan importante en lo que se refiere a la Moral política. Por eso nos ocupamos ahora de otro dominico, Domingo de Soto, que puede considerarse cofundador y divulgador de la Escuela salmantina [12]. Segoviano, comenzó sus estudios en su ciudad natal, pasó luego a Alcalá de Henares y a París donde coincidió con Francisco de Vitoria (1516-1519). Allí estudió Metafísica con el nominalista Juan de Celaya (1490-1558). De sí mismo dirá Soto «Inter nominales nati sumus interque Reales enutriti». F. Gómez Camacho nota agudamente que esta doble formación le servirá para sus estudios económicos sobre la moneda, en los que es preciso distinguir entre el valor nominal y el real, del mismo modo que su intervención ante el card. Silíceo para solucionar la escasez de trigo y otros problemas temporales le sirvieron para sus dictámenes sobre el precio del trigo y las leyes de pobres [13].

Aquí nos interesa por ser continuador de las ideas de Vitoria sobre el derecho de gentes. Soto enseñó en Alcalá (1519-1524) y Salamanca (1525-1545) y, a la vez, completó su formación. En Salamanca recibió el birrete doctoral de manos de Vitoria. Ambos se complementaron: Vitoria era el maestro y Soto el publicista. En el penúltimo período de su vida (1545-1550) desarrolla misiones fuera de Salamanca: teólogo imperial en Trento, asistencia a la Dieta de Augsburgo, confesor del emperador. De regreso en Salamanca ansiaba dedicarse a publicar pero: la Inquisición le encargó tareas; la Universidad le nombró —sin oposición— catedrático de Prima sucediendo a Melchor Cano, preconizado obispo; y el emperador le pidió que participase en las *Juntas de los catorce,* que en Valladolid revisaron la política indiana.

Entre sus once *Relectiones,* las dos últimas (1553 y 1554) abordan temas que tienen que ver con América y con la posibilidad de hacer la guerra a los infieles. Pensaba en los protestantes holandeses y distingue su caso del de los indios. Siguiendo las huellas de Vitoria, crea una filosofía de la ley de acuerdo con la razón y sometida a la moral.

[12] Así lo caracteriza J. Belda, *La Escuela de Salamanca,* 399-500. A Melchor Cano le dedica los capítulos siguientes (V y VI). Es muy breve, en cambio, la biografía hecha por G. Fraile, en DHEE IV, 2507-2508. Más ampliamente tratan de esta figura, para el aspecto que aquí nos interesa, dos obras publicadas con ocasión del centenario de su muerte: V. Beltrán de Heredia, *Domingo de Soto. Estudio biográfico documentado* (Instituto de Cultura Hispánica, Madrid 1960), y J. Brufau Prats, *El pensamiento político de Domingo de Soto* (Universidad Pontificia, Salamanca 1960). Posterior es la obra de D. Ramos Lisson, *Estudio sobre la ley en Domingo de Soto* (Universidad Lateranense, Roma 1977).

[13] F. Gómez Camacho, *Economía y filosofía moral,* o.c., 36.

Por encargo del emperador tuvo que mediar en la disputa entre fray Bartolomé de Las Casas (1472-1566) y Ginés de Sepúlveda (1496-1573). El primero marchó a las Indias en 1502, siguiendo las huellas de su padre que acompañó a Colón en su segundo viaje. Allí obtuvo una encomienda y defendió esa institución. Es, quizá, el primer sacerdote ordenado en América (1510). Paulatinamente se fue haciendo contrario a la encomienda, considerando que los indios eran dueños de sus tierras y que los españoles solo podían ir allí a evangelizar. Defendió ante Fernando el Católico, Cisneros y Carlos I los derechos de los indios e intentó llevar a la práctica sus teorías, sin éxito (Cumaná, 1520). Tras este fracaso se hizo dominico y sus ideas se radicalizaron aún más. Siguió luchando contra la encomienda y la esclavitud de los indios, aunque durante un tiempo estuvo a favor de la esclavitud de los negros [14]. A su influjo se deben las *Leyes nuevas* de 1542, que no llegaron a satisfacerle completamente. Por estas fechas redactó su obra más conocida: *Brevísima relación de la destrucción de las Indias,* alegato apasionado, fuente de la leyenda negra. En 1543 renunció a la mitra de Cuzco pero admitió la de Chiapas. Su extremismo le creó dificultades con sus diocesanos y volvió a la península, a Valladolid. Allí tuvieron lugar las discusiones con Juan Ginés de Sepúlveda. Este, formado en Córdoba, Alcalá y Bolonia, apasionado por Aristóteles y colaborador del card. Cayetano, defendió la licitud de hacer la guerra a los indios: *De iustis belli causis apud indos.* Se basaba en sus pecados e idolatrías, su inferioridad cultural y en la necesidad de evitar así las guerras entre ellos. Hay diferencias entre ambos contendientes, pero no son abismales. Las Casas llega a admitir la Inquisición para los indios que abjuran de la fe cristiana [15].

[14] Convencido de que las tierras americanas podían dar más fruto si se trabajaban más y de que los indios no eran capaces de este mayor trabajo, sugirió importar negros. Eran de una raza fuerte, aguantarían el trabajo más duro en un clima difícil, pues estaban acostumbrados a ello y estaban en una situación tan mala en su tierra que la esclavitud no sería peor. Ya sabemos que el influjo aristotélico fue duradero. Los que no sabían gobernarse a sí mismos debían ser tutelados por otros, aunque eso significase mengua de su libertad. Dentro de la Iglesia hubo ejemplos de entrega a los esclavos negros —san Pedro Claver, y el P. Alonso Sandoval— sin que se pusiese en duda la esclavitud. Aún hoy, entendemos que es lícito recortar la libertad durante la minoría de edad a un niño que, por muerte de sus padres, se ha convertido en propietario de una inmensa fortuna. Lo que ocurre es que hoy ponemos un límite temporal breve y claro (la mayoría de edad) y consideramos esto como algo muy excepcional, no aplicable a todo un pueblo. Aunque habitualmente no se reconoce, Las Casas evolucionó en este punto y condenó la esclavitud de los negros: L. IGLESIAS ORTIGA, «Bartolomé de Las Casas, defensor de los negros»: *La Aventura de la Historia* 58 (2003) 50-54.

[15] Es larga y bien documentada la voz sobre este autor en DHEE IV, 2433-2437, obra de A. LOSADA. Lo es también la de Bartolomé de Las Casas, ibíd., I, 374-376, fir-

Soto intervino en la contienda con ideas moderadas. En la línea de Vitoria, pensaba que Jesús vino como redentor, no como rey, y no utilizó el poder temporal. No pudo, por tanto, delegarlo en el Papa. Los reyes debían servir a la nación, ya que la soberanía reside en el pueblo. Y la idolatría no era causa para que los cristianos declarasen la guerra a los indios, aunque el caso de los herejes le parecía distinto —como se apuntó más arriba—, ya que estos son rebeldes a la autoridad de la Iglesia y al rey de España. Aquí no se trataba de una guerra santa, concepto que él criticaba en el Islam y no quería importar para la Iglesia.

3. Martín de Azpilcueta (1492-1586)

Por su origen es conocido como «el Doctor navarro». Estaba emparentado con San Francisco Javier y mantuvo relación epistolar con él. Su familia se comprometió con Juan Albert, rey de Navarra, al que se enfrentó Fernando el Católico. Tal vez por eso fue a estudiar a Francia, aunque no a París, sino a Toulouse. Con nueve años recibió dos beneficios eclesiásticos con los que se costeó sus estudios, que realizó en varias universidades, como también varios centros fueron escenario de su docencia. En su *Carta apologética* él lo resume así:

> «Navarra me engendró, Castilla la Nueva me educó en Alcalá, Francia me hizo hombre, Castilla la Vieja me ensalzó en Salamanca, Portugal me honró, esclareció [y financió mi vejez]» [16].

En Alcalá comenzó sus estudios, en Toulouse y Cahors estudió y enseñó derecho. Le ofrecieron ser consejero en el Parlamento de París, pero rehusó para volver a España. En 1523 ingresó en la comunidad de Canónigos Regulares de Roncesvalles. Tras encargarse de misiones que le encomendó su prior, recaló en Salamanca en 1524 y permaneció allí hasta 1538. Fue suplente y regentó más tarde la cátedra de Prima de la Facultad de Cánones. A petición de Juan III de Portugal, Carlos I le envió a Coimbra. Era excepcional renunciar a una cátedra y Azpilcueta lo hizo movido por altas presiones, logrando además ventajas económicas: conservó durante dos años su cátedra y Coimbra le computó los años de docencia salmantina en orden

mada por M. Giménez Fernández. Sobre Las Casas, cf. el estudio de A. A. Cuadrón en L. Pereña - A. A. Cuadrón, *Descubrimiento y conquista. ¿Genocidio?* (Universidad Pontificia. Cátedra V Centenario, Salamanca 1990) 33-64. Cf., también, E. Díaz Araujo, *Las Casas visto de costado: crítica bibliográfica sobre la Leyenda Negra* (Fundación Francisco Elías de Tejada y Erasmo Pèrcopo, Madrid 1995), antología de acusaciones contra Las Casas.

[16] Cit. por F. Gómez Camacho, *Economía y filosofía moral,* o.c., 41.

a su jubilación. Se le concedió además una renta anual de 1.000 ducados de oro, «la mayor renta que se le haya pagado a profesor alguno» [17]. Consiguió también que se reformase el modo de designación para una cátedra: no por elección de los estudiantes (pese a que en Salamanca consiguió así su cátedra), sino por designación del presidente del Consejo del Reino, previo examen de los candidatos.

El «Doctor navarro» es conocido sobre todo por su resumen de Moral práctica: *Enchiridion sive manuale confessariorum et poenitentium,* que tuvo muchas ediciones y se tradujo a varias lenguas. Mezcla el derecho y la moral en orden a la formación de confesores para impartir el sacramento de la penitencia. Para nuestro interés ahora son, en cambio, más importantes, las dos *Relectiones* que pronunció, una en Salamanca (1528) y otra en Coimbra. En la primera, ante Carlos I y parte de la nobleza española, defendió el origen democrático del poder político, la soberanía popular y el carácter de servicio de la monarquía. Veinte años más tarde, en Coimbra, expuso las diversas posturas ante las relaciones Iglesia-Estado. También se ocupó de temas de Moral Económica. Por salud renunció a la mitra de Santiago y a un puesto en el Supremo Consejo de Castilla. Recuperada la salud, le encargaron del proceso de Carranza [18]. Tuvo por eso que ir a Roma, donde permaneció, quizá también por alejarse de la enemistad de Felipe II, que se opuso a que le hiciesen cardenal. En la Ciudad Eterna falleció con 94 años de edad en 1586.

4. **Luis de Molina (1535-1600)**

Sin duda este jesuita conquense es más conocido por su intervención en la controversia *De auxiliis* [19] y por sus dictámenes económi-

[17] T. García Barberena en DHEE I, 168.

[18] Se ha ocupado exhaustivamente de esta figura, de su obra y su proceso J. I. Tellechea Idígoras: en la Real Academia de la Historia ha publicado cuatro tomos con documentos de su proceso; en la BAC: *Comentarios sobre el «Catechismo christiano»,* 3 vols. (1972-1999); una edición crítica de *Speculum pastoris* (Universidad Pontificia, Salamanca 1992), y otras obras clásicas como: *El arzobispo Carranza y su tiempo,* 2 vols. (Guadarrama, Madrid 1968); «Prolegómenos jurídicos del proceso de Carranza. El clima religioso español en 1559»: *Antológica Annua* 7 (1959) 215-336; *Melanchton y Carranza. Préstamos y afinidades* (Universidad Pontificia, Salamanca 1979); *El proceso romano del arzobispo Carranza, las audiencias en Sant'Angelo (1568-1569)* (Iglesia Nacional Española, Roma 1994).

[19] Buenos resúmenes de ella se encuentran en A. Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España,* IV (Razón y Fe, Madrid 1905-1912) 115-128, e I. Vázquez, «Las controversias doctrinales postridentinas hasta finales del siglo xvii: 4. Las controversias "De auxiliis"», en R. García-Villoslada (dir.), *Historia de la Iglesia en España,* o.c. IV, 437-443.

cos sobre los préstamos, los cambios y el precio justo [20]. Pero, además, es el autor de *De iustitia et iure,* seis volúmenes en los que trata también de temas políticos (naturaleza de la sociedad civil, origen de la autoridad, derecho de los súbditos a la resistencia, la guerra justa, las relaciones Iglesia-Estado) [21], y que abordó en otros escritos que versan sobre si hay que obligar a los infieles a abrazar la fe o sobre la licitud de la guerra [22], cuestiones que abordan otros pensadores de la Escuela.

Estos temas de índole política —y también los de Moral económica— y el talante con que los aborda son la razón que nos mueve a incluir —como hacen otros autores— al P. Molina en la Escuela de Salamanca. En realidad fue escaso el contacto de este teólogo con la universidad de la ciudad del Tormes. Con 16 años comenzó a estudiar Derecho en esta universidad, pero tras un año en sus aulas se marcha a Alcalá, donde conoce a la Compañía de Jesús y en 1553 es admitido en ella como novicio. Enviado a Portugal estudia en Coimbra y Évora, donde también enseñará Filosofía y Teología. Por motivos pastorales y de enfermedad (suya y una epidemia de peste en la ciudad) debe interrumpir su docencia y se centra en la publicación de sus obras, la *Concordia* [23] y *De iustitia et iure.*

Como es sabido, la disputa *De auxiliis,* a propósito de la *Concordia* de Molina, enfrentó a jesuitas y dominicos en Salamanca —es otro de los momentos en que se cruza en su vida la universidad castellana—, apasionó al pueblo español —ahí está *El condenado por desconfiado* de Tirso de Molina para hacerlo ver— y llegó hasta Roma. Finalmente, tras muchos años de discusión, no llegó a ser condenada su apuesta por la libertad humana. Cuando «habló» Roma, habían muerto ya Molina y Báñez.

Molina, que había residido en Lisboa siete años a partir de 1584 para preparar la edición de sus obras, volvió a su Cuenca natal en

[20] Traducidos y presentados por F. Gómez Camacho: *La teoría del justo precio* (Editora Nacional, Madrid 1981); *Tratados sobre los préstamos y la usura* (Sociedad Estatal para la Ejecución de Programas del Quinto Centenario, Madrid 1989); *Tratado sobre los cambios* (Instituto de Estudios Fiscales, Madrid 1990).

[21] Traducidos parcialmente y presentados por M. Fraga Iribarne: *Los seis libros de la justicia y el derecho* (Facultad de Derecho, Madrid 1941-1944).

[22] «Utrum infideles sint compellendoi ad fidem», en J. de la Peña, *De bello contra insulanos. Intervención de España en América.* II: *Posición de la Corona,* ed. L. Pereña (Corpus Hispanorum de Pace X; CSIC, Madrid 1982) 350-369; L. Sánchez de Lamadrid, «De bello. Comentario a la 2ª 2ae, q.40»: *Archivo Teológico Granadino* (1939) 155-231. Cf., también, A. Baldassare, *I principi della dottrina de Ludovico Molina sulla guerra giusta* (Pontificia Universidad Gregoriana, Roma 1943); M. Fraga Iribarne, *Luis de Molina y el derecho de la guerra* (CSIC, Madrid 1947).

[23] El título completo es *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione.*

1591. En 1600 le destinaron a enseñar en el Colegio Imperial de Madrid, pero la muerte le impidió cumplir este encargo [24].

5. Juan de Mariana (1536-1624)

Quizá es aún menor la relación del P. Mariana con la Escuela salmantina que la de Luis de Molina. Como este, tampoco Mariana enseñó ni estudió en Salamanca. En el caso de Mariana, ni siquiera hubo un debate tan apasionado en la ciudad del Tormes como el que ocasionó la *Concordia* de Molina. Pero hubo controversia sobre otros temas y un talante común entre Mariana y otros maestros de la Escuela que han movido a bastantes comentaristas a situarle en ella [25].

Mariana nació en Talavera, hijo natural de un canónigo. Quizá esto explique su carácter tímido y retraído, compatible con ser con frecuencia provocador en sus ideas. Él mismo lo reconocía ante Belarmino: «Tuve la desgracia de haber usado un estilo más libre del que convenía al público y a mi seguridad» [26]. Estudió en su pueblo y en Alcalá, ingresó en la Compañía de Jesús en 1554 e hizo el noviciado bajo la dirección de san Francisco de Borja. En Alcalá fue discípulo de maestros salmantinos. Enseñó en el Colegio Romano (futura Universidad Gregoriana) entre 1561 y 1565 y, más tarde, en Loreto, Messina y París. Por motivos de salud volvió a su lugar de nacimiento y residió medio siglo en Toledo (1574-1624); se dedicó a escribir, a varias misiones encargadas por obispos e inquisidores y a responder a consultas. Solo interrumpió su estancia en la Ciudad Imperial por su prisión de quince meses en Madrid debido a algunas de las ideas que expuso en su tratado *De monetae mutatione,* traducido al castellano como *Tratado y discurso sobre la moneda de vellón,*

[24] Entre los diccionarios que tratan de Molina, destaco los artículos de J. R. Codina en DHEE III, 1500, y J. P. Donelli en *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús,* o.c. III, 2716-2717. Cf., también, J. Rabeneck, «De vita et scrptis Ludovici Molina»: *Archivum Historicum Societatis Iesus* 19 (1950) 75-145. Resume su doctrina política A. Truyol y Serra, *Historia de la filosofía del derecho y del Estado,* o.c. II, 130-132.

[25] J. Belda Plans, *La Escuela de Salamanca,* o.c., 855-856 hace notar el influjo de la primera generación salmantina en Alcalá (donde estudió Mariana) y en el Colegio Romano, futura Universidad Gregoriana, donde enseñó. Sobre Mariana, cf. la voz que le dedica E. Rey en DHEE III, 1417-1418, y N. González en *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús,* o.c., III, 2506-2507. Aunque se centra más en su vertiente de Moral económica, es atinado el c.I: «Juan de Mariana and the Spanish Scholastics» de R. G. Holcombe (ed.), *Fifteen Great Austrian Economists* (Ludwig von Mises Institute, Auburn AL 1999) 1-11. Defiende la tesis de que la Escuela Liberal Austríaca bebe en los escolásticos españoles del XVI.

[26] Cit. por F. Gómez Camacho, *Economía y filosofía moral,* o.c., 52.

en el que criticaba la medida tomada por el duque de Lerma: reducir el metal noble de las monedas sin variar su valor de cambio [27].

Prescindimos aquí de sus apuntes sobre Sagrada Escritura y de sus escritos filosófico-teológicos sobre la muerte y la inmortalidad y sobre la comparación de los calendarios árabe y cristiano. Dejamos también de lado su conocida Historia de España y nos centramos en otras tres de sus obras:

— *De Rege et regis institutione* (1599), conocida por su defensa del tiranicidio (no del regicidio), que ocupa un lugar secundario en el libro, que sigue una tradición ya aludida en estas páginas y que solo justifica en casos muy excepcionales. Pero se pudo interpretar, contra las ideas del autor, como una defensa de Jacques Clement, regicida de Enrique III (1589), creando hostilidad contra la Compañía en los reyes absolutos [28].

— *Tratado y discurso sobre la moneda de vellón* (1609), que le costó un proceso y meses en la cárcel. Partiendo de la base de que el rey no es dueño de los bienes de sus súbditos, denunciaba la pérdida que suponía que disminuyese el valor real de la aleación de las monedas, que beneficiaba a la Hacienda pero creaba una inflación dañina.

— *Discurso sobre las enfermedades de la Compañía,* que se publicó tras la muerte de su autor en 1625. No es un panfleto antijesuítico. Procede más como médico que como adversario y denuncia un gobierno lejano y abundante en leyes, aunque no faltan críticas a algunos defectos de la base. Prueba de su cariño a la Orden es su *Defensorio* ante las críticas de algunos dominicos, que el P. General prefirió que siguiera inédito para no avivar una polémica ya amainada.

El historiador jesuita Nazario González coloca a Mariana, junto con Suárez y Gracián, como una de las tres aportaciones jesuíticas más valiosas al Siglo de Oro español. En las tres obras que hemos señalado late un mismo principio, que comparte con Vitoria y otros maestros salmantinos: la primacía de la ley natural frente a la positiva, la necesaria limitación del poder civil. No es extraño que sea uno de los maestros de la época de los que han bebido los liberales posteriores.

[27] Cf. G. Fernández de la Mora, «El proceso contra el P. Mariana»: *Revista de Estudios Políticos* 79 (1993) 47-99; también, F. Gómez Camacho, *Economía y filosofía moral,* o.c., 102-106.

[28] A esto, entre otras razones, se debe que el General de la Compañía de Jesús, Claudio Aquaviva, prohibiese en 1610 a los jesuitas escribir sobre el tiranicidio.

6. Francisco Suárez (1548-1617)

Quienes recortan las fechas de existencia de la Escuela no incluyen en ella a este jesuita granadino, considerado por muchos como el autor más eximio de la escolástica postridentina. Suárez estudió Derecho en Salamanca (1562-1564) antes de ingresar en la Compañía, no al primer intento, por cierto, pues inicialmente los examinadores lo encontraron corto de talento. Continuó estudiando Filosofía y Teología en Salamanca (1564-1570). Enseñó inicialmente en Segovia, Ávila y Valladolid. Acusado de aristotélico y antitomista, fue defendido por su tío Francisco de Toledo (1534-1596), el primer cardenal jesuita. Llamado a Roma, enseñó en el Colegio Romano. Por enfermedad volvió, primero a Alcalá y luego a Salamanca. De 1599 a 1615 ocupó una cátedra en Coimbra por imposición de Felipe II. Murió dos años más tarde en Lisboa con fama de santidad [29].

Suárez fue, fundamentalmente, teólogo y filósofo, pero también se ocupó de temas políticos, a veces dentro de cuestiones teológicas [30]. El Estado es para él una realidad necesaria debido a la socialidad del ser humano. No abarca toda la vida humana, su finalidad es el bien común («verdadera felicidad política») y debe apoyarse en el consenso de los ciudadanos. Sin él no hay auténtica convivencia política.

De sus obras nos interesan especialmente los seis tomos de *Tratado de las leyes y de Dios legislador,* fruto de su docencia en Portugal, que le acreditan como jurista e internacionalista. En 1607 publicó *De inmunitate ecclesiastica,* en la que defiende los derechos de la Santa Sede en el conflicto con la República de Venecia. A petición del nuncio en Madrid escribió *Defensio fidei catholicae* (1613) con motivo del juramento de fidelidad que Jacobo I de Inglaterra exigió a sus súbditos en 1605; en ella Suárez defiende la unidad católica, la potestad del Papa y la soberanía popular. La primera parte del libro constituye uno de los mejores estudios españoles sobre el tema; la segunda, aborda las relaciones Iglesia-Estado; en la tercera, se refutan los argumentos del rey inglés. El libro de Suárez fue quemado en Londres en 1613 y se prohibió su lectura con penas severas. Al año siguiente, el Parlamento francés ordenó quemar la obra [31].

[29] Son muy buenas sus biografías en DHEE IV, 2511-2513, y en *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús,* o.c., IV, 3654-366, ambas de E. Elorduy, eximio suareciano. En ambas recoge lo que se escribió sobre Francisco Suárez alrededor del IV centenario de su nacimiento y la bibliografía posterior.

[30] Por ejemplo, dentro del «Tratado sobre la caridad» tiene unas páginas sobre guerra, paz e intervención internacional editadas en castellano por L. Pereña con el título *Guerra, intervención, paz internacional* (Espasa-Calpe, Madrid 1956).

[31] El *Tratado sobre las leyes (De legibus)* lo publicó J. R. Eguillor en el CSIC, 1967-1968. Hay otra edición en 8 vols. dirigida por L. Pereña en la serie «Corpus Hispanorum de Pace», vols. XI-XV, XVI/XVII, XXI-XXII (CSIC, Madrid 1971-1981);

Los aspectos jurídicos de Suárez se subrayaron más en el III centenario de su muerte (1917). En los años posteriores a esta se desató una polémica por la libertad con la que el jesuita granadino seguía a santo Tomás. Durante su vida había sido criticado varias veces por lo mismo y en algún momento se condenó su postura a propósito de la confesión a distancia, dentro de las disputas *De auxiliis*. Pero Paulo V le honró, denominándole «teólogo eximio y piadoso».

No están todos los que son: son muchos los maestros salmantinos que se ocuparon de temas que rozan la Moral política. Pero estos seis son importantes por sí mismos y porque influyeron en el pensamiento posterior. Tras este breve repaso a sus aportaciones dedicamos la parte final de este capítulo a las grandes cuestiones que los maestros de la Escuela de Salamanca, ampliamente entendida, abordaron.

III. PRINCIPALES APORTACIONES DE LA ESCUELA DE SALAMANCA A LA MORAL POLÍTICA

Ya sabemos que la Escuela de Salamanca tuvo que enfrentarse, además de con la crisis luterana, con dos crisis contemporáneas: la europea: clima de guerra perenne en la Europa del siglo XVI y la americana: planteamiento de la legitimidad de la conquista.

La conquista y colonización de América por España obligó a la elaboración de una filosofía y derecho de gentes. Por obra de los pensadores de la Escuela de Salamanca: se plantea el problema, antropológico y misionero, de la unidad del género humano; se critica la doctrina de la guerra justa y de la dominación cultural, el dominio colonial; se replantean las relaciones entre los Estados; se reivindica la hominidad del indio y su capacidad de libertad.

Los maestros de Salamanca se ocuparon, además, de las cuestiones candentes de la época:

— *Temas políticos,* como el derecho a la conquista de América, a apoderarse de los bienes que allí se encuentran, a reducir a los indios a esclavitud, etc.

— *Temas jurídicos,* como el origen de la autoridad, la relación entre la ley natural y la positiva, las relaciones entre la Iglesia y el Estado.

— *Temas económicos,* como la licitud del préstamo a interés o normas sobre la fijación de los precios en el mercado.

los dos tomos finales tratan sobre la ley positiva canónica. También es doble la edición de *Defensio fidei:* en el Instituto de Estudios Políticos por J. R. Eguillor (1970-1971) y en el «Corpus Hispanorum de Pace» por L. Pereña (1965-1978).

Entre los temas políticos y jurídicos que trataron hay ocho que tienen especial importancia para nosotros [32]: el origen de la autoridad; la relación entre el poder de la Iglesia y el poder civil; la legitimidad de la conquista de América, la «duda indiana»; los derechos y deberes en la evangelización; la licitad en algunos casos de la guerra y, en cualquier caso su humanización, aplicada a la conquista de América; el derecho de gentes; la comunidad de naciones, y el derecho de autogobierno.

1. El origen de la autoridad

«La autoridad viene de Dios». Esta frase tiene una tradición venerable. Como estudiamos ya en el capítulo primero, se encuentra literalmente en la carta de san Pablo a los Romanos (13,1) y en otros escritos del Nuevo Testamento: carta a Tito (3,1) y I carta de Pedro (2,13-14). Y el evangelista Juan pone en labios de Jesús una expresión semejante cuando en su juicio le dice a Pilato: «No tendrías poder alguno sobre mí si Dios no te lo hubiese dado» (Jn 19,11).

A primera vista puede parecer una sacralización de la autoridad civil. De hecho, todos los regímenes absolutistas y algunos autoritarios han acudido a esta expresión y a ideas afines. En ella se inspiran cuando graban en las monedas que acuñan o escriben al comienzo de sus documentos: «Rey por la gracia de Dios». Sin embargo, su sentido original y auténtico se orienta en dirección contraria: más que absolutizar, desmitifica y relativiza la autoridad civil, haciendo ver que, por encima de ella, existe una autoridad superior: la de Dios. En este sentido, san Pablo en su primera carta a Timoteo (2,1-2) exhorta a que las comunidades cristianas recen por el emperador, es decir, le consideren como un hombre y no como Dios, frente a la pretensión de algunos emperadores de que se les considerase divinos. Porque la autoridad no es Dios, es posible la respuesta que Pedro da al Sanedrín (autoridad religiosa dotada también de poder civil): «Hay que obedecer a Dios antes que a los hombres» (Hch 5,30).

En esta línea se mueven todos los maestros de Salamanca. Francisco Suárez, en su *Tratado sobre las leyes,* libro III, capítulo III, se pregunta sobre el origen de la autoridad. Con la tradición cristiana lo coloca en Dios. Pero Dios lo otorga directamente al pueblo, no al «príncipe» (gobernante). Lo razona así:

[32] Seguimos en parte, ampliándolo, lo que ya hemos publicado en DEPARTAMENTO DE PENSAMIENTO SOCIAL CRISTIANO, *Una nueva voz para nuestra época (Populorum progressio 47)* (Universidad Pontificia Comillas, Madrid ³2006) 367-373.

— Dios ha hecho al hombre y a la mujer naturalmente sociables, es decir, necesitados unos de otros, necesitados de vivir en sociedad.

— Para vivir en sociedad es preciso que exista una autoridad, que decida para todos en las cosas comunes, pues no todas son evidentes y en muchas de ellas puede haber preferencias y pareceres distintos.

— Luego, al hacer al ser humano sociable, Dios quiere, consecuente y necesariamente, que haya una autoridad. Así justifica que «toda autoridad viene de Dios».

— Pero como se basa solamente en la naturaleza humana, no se le da a ningún hombre en concreto, sino a la colectividad, a los hombres y mujeres reunidos en una sociedad.

— Estos hombres y mujeres son quienes eligen la forma de gobierno, la persona que les va a gobernar, la duración de esa autoridad concreta.

— Y, una vez elegida la autoridad, pueden y deben seguir participando en los asuntos públicos y comunes, aconsejando y controlando a la autoridad elegida.

— Es decir, la autoridad reside en el pueblo y este la delega en el príncipe.

Dos consecuencias son claras: el príncipe no puede mandar en contra de la voluntad de Dios, último origen de su poder; el pueblo puede deponer al príncipe con causa justa y no debe obedecerle cuando legisle contra la voluntad de Dios. Incluso algunos autores, como el P. Juan de Mariana, llegarán a defender el tiranicidio —no el regicidio— en situaciones extremas.

Esta es la base de la postura común de los maestros salmantinos sobre la sumisión de la ley positiva a la ley natural, que, sin duda, entienden como una realidad que el ser humano va descubriendo paulatinamente, permitiendo por eso una ética en situación [33]. Es también la base de los límites que imponen al poder civil, que no lo puede todo. La reacción de Mariana ante la inflación que produciría la nueva composición de la moneda es un ejemplo: el rey no es dueño de los bienes de los ciudadanos.

Es claro que —como se indicó anteriormente— la expresión «la autoridad viene de Dios» no absolutiza la autoridad, sino que la rela-

[33] J. M.ª Díez Alegría, *El desarrollo de la doctrina de la ley natural en Luis de Molina y en los maestros de la Universidad de Évora de 1565 a 1591* (CSIC, Barcelona, 1951); Íd., *Ética, derecho e historia: el tema iusnaturalístico en la problemática contemporánea* (Razón y Fe, Madrid ²1963; F. Gómez Camacho, *Economía y filosofía moral,* o.c., 73-84; Íd., «Luis de Molina y la metodología de la ley natural»: *Miscelánea Comillas* 43 (1985) 437-463.

tiviza. Y, al mismo tiempo, de esta concepción deriva un concepto de Estado orgánico de carácter moral [34].

2. La relación entre el poder de la Iglesia y el poder civil

Como hemos visto en los capítulos anteriores, la tradición medieval había establecido que la Iglesia y el Estado eran sociedades perfectas (es decir, tenían en sí mismas un fin y medios adecuados para conseguirlo) y distintas entre sí. Algunos canonistas defendieron que la potestad temporal (poder civil) estaba subordinada a la espiritual (eclesiástica) porque el fin espiritual del hombre (que persigue la Iglesia) es superior al temporal (que es competencia del Estado). Esta doctrina se consolida en la Edad Media y la proponen y defienden los escritores eclesiásticos de la época.

Pero quienes la desarrollan y perfeccionan son los teólogos y juristas de la Escuela de Salamanca: Vitoria y Suárez, a los que hay que añadir al cardenal jesuita san Roberto Belarmino.

Belarmino (1542-1621) [35] es el creador de la terminología en su tratado *De romano pontifice.* Defiende lo que él llama «poder indirecto», es decir, la potestad del Papa para intervenir en asuntos temporales en la medida en que estos afectan al bien espiritual. Y, a la vez, expresa su opinión de que el Papa no tiene «poder directo» sobre los reinos de la tierra, lo que le valió perder aprecio por parte de algunos papas. Estas ideas formaban parte de una eclesiología que quería contrarrestar las teorías protestantes. Con todo, restringía el poder papal desde tres perspectivas:

— *Cristológica:* el Papa es fundamento secundario de la Iglesia pues el primario es Cristo, como ya había anticipado Gelnhausen y otros conciliaristas, a los que aludimos en el capítulo IV.

— *Hermenéutica:* el magisterio del Papa, como el de los concilios, depende de la Palabra de Dios escrita o transmitida (tradición). El autor de las *Controversias* aceptaba lo mejor de las intuiciones luteranas.

— *De orden práctico:* es preciso que el Papa consulte al episcopado antes de decidir en materia de fe y costumbres. La energía con que se lo recordó a Clemente VIII en el marco de las controversias *De auxiliis* le valió ser promovido/removido a la diócesis de Capua.

Es decir, la teoría del poder indirecto que, como diremos enseguida, no es aceptable tras el Vaticano II, significó, cuando se propu-

[34] G. SANTONASTASO, *Le dottrine politiche da Lutero a Suárez,* o.c., 114.

[35] G. GALEOTA presenta ampliamente su figura y la bibliografía sobre él en *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús,* o.c., I, 387-390.

so, un avance hacia la secularización de la política y un recorte de las pretensiones eclesiásticas excesivas.

Francisco de Vitoria en sus *Relecciones* sobre la potestad de la Iglesia había distinguido: la autoridad eclesiástica es nula en las cuestiones temporales que no tienen ninguna relación con lo espiritual: todo el poder lo tiene la autoridad civil; si la cuestión temporal afecta a lo espiritual, puede intervenir la autoridad eclesiástica.

Esta doctrina la perfeccionó Francisco Suárez en su *Defensa de la fe,* donde escribe:

> «Aunque el príncipe temporal y su poder en sus actos no dependa directamente de otro poder que sea del mismo orden y que mire al mismo fin solamente, sin embargo puede suceder que necesite ser dirigido, ayudado o corregido en su materia por el poder superior que gobierna a los hombres en orden al fin más excelente y eterno: en este caso esa dependencia se llama indirecta, porque ese poder superior a veces se ocupa de las cosas temporales no directamente o por razón de ellas mismas, sino —como quien dice— indirectamente y por razón de otra cosa» [36].

Esta forma de pensar se ha mantenido en la Iglesia hasta el Concilio Vaticano II. En virtud de ella, el Estado gozaba de libertad de acción en los asuntos temporales, a no ser que entrasen en el ámbito de lo religioso: por ser asuntos mixtos; o por poner en peligro algún principio moral.

La Iglesia podía así declarar nulas ciertas leyes civiles y prohibir su observancia. Con el profesor J. M.ª Díaz Moreno, «creemos que la potestad indirecta suponía, en su ejercicio, una intervención directa de la Iglesia en el campo de lo estatal. Y esto no parece pueda admitirse» [37].

Distinto es que la autoridad de la Iglesia pueda indicar a los creyentes la inmoralidad de alguna disposición legal, pues esta actuación de la Iglesia se mueve en el ámbito de la conciencia y en nada merma la soberanía del Estado.

[36] Trad. de J. R. Eguillor Muniozgurren (Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1970) lib.III, c.V.

[37] *Derecho canónico* (ICADE. Facultad de Derecho, Madrid 1990) 418. Con mayor amplitud y matices más ajustados, el mismo autor expone los sistemas doctrinales de relación entre Iglesia y poder político en *Derecho eclesiástico del Estado.* Curso 1999-2000 (ICADE. Facultad de Derecho, Madrid [3]2007) 22-29.

3. La legitimidad de la conquista de América, la «duda indiana»

Francisco de Vitoria se planteó con valentía la legitimidad de la conquista por parte de España. Se preguntó en virtud de qué títulos los españoles podían tener derecho a ocupar las tierras encontradas, ocupadas antes por los indios [38]. Era un problema nuevo y no temió enfrentarse a él, yendo incluso contra corriente. Influyó en la legislación y, a través de muchos discípulos, sus lecciones llegaron a América. No hay precedentes de una actuación semejante en otros casos.

El dominico se ocupó del asunto a partir de 1534, cuando le llegaron las primeras noticias fidedignas de la conquista del Perú y de la ejecución de Atahualpa perpetrada por Pizarro. En este, como en otros casos, los salmantinos solo teorizan sino sobre la base de la experiencia contrastada. Respecto a la conquista, Vitoria tomó partido por los indios y basó sus primeras conclusiones en cinco afirmaciones:

— Indios y españoles son iguales en cuanto seres humanos. Desde las Juntas de Burgos, a los veinte años del Descubrimiento ya nadie dudaba de la hominidad de los indios.

— Son, igualmente, solidarios y libres. El retraso evidente de los indios —no solo técnico, aunque era clamoroso— se debe a la falta de educación y a sus costumbres bárbaras.

— Los indios son legítimos propietarios de sus bienes, como los cristianos, y no pueden ser desposeídos de ellos por su incultura.

— Mientras estén en situación de subdesarrollo, los indios pueden estar sometidos a tutela y protección por parte de los españoles.

— El título prioritario para la intervención de España en las Indias es el consentimiento mutuo y la elección libre de los indios.

[38] Con motivo del V Centenario del Descubrimiento (1992), L. Pereña dio vida a muchas iniciativas académicas. Recojo cuatro de ellas: *1)* Publicación de *Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca. La ética en la conquista de América* («Corpus Hispanorum de Pace» XXV; CISC, Madrid 1984). *2)* A nivel más divulgativo pero de indudable calidad publicó junto a A. A. Cuadrón, *Descubrimiento y conquista. ¿Genocidio?* (Universidad Pontificia. Cátedra V Centenario, Salamanca 1990). *3)* Lección inaugural del curso 1987-1988 en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad de Salamanca (Madrid, León XIII) versó sobre *Proceso a la conquista de América. Veredicto de la Escuela de Salamanca. Nuevas claves de interpretación histórica. 4)* Finalmente, como «síntesis o conclusión final de tantos estudios y artículos que desde 1954 hemos escrito y publicado sobre el tema», colaboró en F. Gómez Camacho - R. Robledo (eds.), *El pensamiento económico de la Escuela de Salamanca,* o.c., con su artículo «La Escuela de Salamanca. Notas de identidad», 43-64. Otro resumen de la postura de distintos maestros de Salamanca ante la «duda indiana» es el de J. Brufrau Prats, *La Escuela de Salamanca ante el descubrimiento del Nuevo Mundo* (San Esteban, Salamanca 1989).

A Vitoria le preocupó el título jurídico con el que los españoles podían intervenir en América. No dudó en desmontar algunos comúnmente aceptados, aunque eso crease una crisis nacional. En concreto afirmó que:

— El Papa no tenía ningún poder político sobre los indios. Ni por derecho natural, ni por derecho positivo, ni por derecho de gentes se probaba que el Papa es señor de todo el orbe. Por eso no pudo transmitir ese poder a los reyes de España. Quitaba así fundamento moral y jurídico a las bulas alejandrinas.

— Tampoco el rey de España era dueño del orbe. No podía, por tanto, destituir a quienes mandaban entre los indios, ni colocar en su lugar nuevos señores, ni imponer nuevos tributos. El «requerimiento» para que los indios se sometiesen al Papa y al rey no se podía demostrar con razones naturales.

Por tanto, el que los indios se negasen a aceptar el «requerimiento», no daba derecho al empleo de la fuerza para apoderarse de sus bienes y territorios. Los indios tenían derecho a la legítima defensa de sus posesiones y a hacer la guerra a los españoles si no había otros títulos que justificasen su intervención.

Reconocer que los indios formaban parte de la comunidad de pueblos del orbe les obligaba también respecto a los españoles. Vitoria lo concretaba así:

— Por derecho natural y de gentes los españoles tenían derecho a recorrer las provincias de los indios y permanecer en ellas mientras no les causasen daño. Los indios no podían impedir el derecho a la emigración.

— Por derecho natural y de gentes los españoles tenían derecho a comerciar con los indios, importando y exportando, sin perjuicio propio o de ellos. No se podía impedir el intercambio de bienes entre España y las Indias.

— Por derecho natural y de gentes los españoles tenían derecho a comunicar las cosas que eran comunes y a explotar sus recursos, mientras no perjudicasen a los naturales del país. Los indios no podían prohibir que se usase lo que ha sido creado en beneficio de toda la humanidad.

— Por derecho natural y de gentes los españoles tenían derecho a domiciliarse en las Indias y a casarse con las naturales del país, una de las formas admitidas para adquirir ciudadanía. No se les podía impedir que gozasen de los bienes con tal de que compartiesen las cargas.

— Por derecho natural y de gentes los españoles tenían derecho a defender su propia seguridad cuando los indios, sin causa justa, la amenazasen.

— Por derecho natural y de gentes los españoles tenían derecho a ocupar los territorios de los indios si no había otra forma de obtener paz y seguridad, de abrirles a un estado de vida más civilizada. Mantener la identidad de los indios no se oponía a su deber de incorporarse a la comunidad del orbe.

Más adelante trataremos de la evangelización y propagación de la fe verdadera, aunque es claro que Vitoria, como todos los maestros de Salamanca, defendía la libertad de conciencia de los indios.

En una palabra, los reyes de España y los españoles tenían una misión de tutela, pacificación y apertura a nuevas formas de convivencia mejores para los indios. Pero no podían ni apropiarse de bienes, ni dictar leyes pensando solo en el beneficio de España.

4. Derechos y deberes en la evangelización

Vitoria y otros maestros salmantinos abordaron este asunto, tan central en lo que con verdad puede llamarse descubrimiento, conquista y evangelización de América. Nos fijamos ahora en un tratamiento posterior, el de Francisco Suárez, que recoge y complementa planteamientos anteriores. En la segunda parte de su *Tratado sobre la guerra, la paz y la comunidad internacional* [39], se plantea una serie de cuestiones, que no se refieren solo a América, pero que también la afectan: ¿Tiene la Iglesia potestad y derecho para predicar el Evangelio? ¿Es lícito obligar a los infieles a que oigan la predicación y se conviertan, abandonando sus errores?

Parte de un principio moral: los paganos tienen obligación moral de oír la predicación de la fe católica pues tienen obligación de salvarse. La Iglesia tiene derecho a predicar el Evangelio, porque a todos los seres humanos les está permitido buscar el bien del prójimo. Por el principio de la sociabilidad del ser humano, toda persona puede instruir al ignorante. Es lícito por derecho natural y, a veces, obligatorio por caridad. La Iglesia tiene derecho a predicar la verdad.

Además, por mandato de Jesús, por derecho divino, la Iglesia tiene jurisdicción para evangelizar en todo el mundo y está obligada a hacerlo. Toda república está obligada a aceptar a estos evangelizadores. Si alguna no lo hace, la Iglesia puede utilizar la coacción material, pues la prohibición de evangelizar atenta contra el derecho de gentes y mucho más cuando se utiliza la violencia contra los misioneros. El Papa puede delegar este empleo de la fuerza en los prínci-

[39] Incluido en el *Tratado sobre la caridad,* como antes se indicó. En la Introducción de la ed. española (cf. nota 30), L. Pereña resume el pensamiento del «Doctor eximio» y de otros maestros de Salamanca.

pes cristianos. Sobre todo en el caso de que el pueblo quisiese escuchar a los misioneros y fuesen los reyes los que impidiesen la evangelización. Se trataba de defender derechos de inocentes y débiles. Era una aplicación más del poder indirecto sobre lo temporal. El Papa no tenía jurisdicción sobre los reyes no cristianos. Pero desde el momento en que existiesen súbditos cristianos, el Papa podía intervenir.

Aunque hoy no compartamos parte de estas ideas, es preciso añadir dos observaciones importantes:

La doctrina sobre el poder indirecto —abandonada hoy en la Iglesia— era más explicable cuando no existía una autoridad internacional reconocida y eficaz, que evitase los desmanes de quienes tenían autoridad.

En todo caso, lo que era perfectamente claro es que la adhesión a la fe de cada persona debía nacer de un asentimiento libre, en el que no cupiese ninguna coacción. Con más fuerza aún que cuando trataban del progreso cultural y la convivencia, los nuevos modos de vida debían ser aceptados libremente. Solo podían imponerse si las normas antiguas implicaban daño a inocentes. En este caso, individuos y Estado debían defender al indefenso. Se daba este caso cuando las costumbres de algunos pueblos los hacían más semejantes a los animales que a los hombres: canibalismo, sacrificios humanos... Pero, con esta salvedad, quedaba patente el reconocimiento de la libertad religiosa y de que la fe debe ser aceptada libremente.

La evangelización, parte integrante de la conquista, creaba derechos y deberes a españoles y a indios. Y, como indicaremos más abajo, la predicación del cristianismo era parte de un programa de humanización de los indios.

5. La posibilidad de la guerra y los esfuerzos por humanizarla aplicados a la conquista de América

La Escuela de Salamanca parte de la tradición de la Iglesia, que aspira a la paz y la estimula con talante profético. A la vez, con talante jurídico, basándose en el derecho a la legítima defensa, consideraba que una guerra era justa si respetaba estas condiciones: *a)* existe una *causa justa; b)* es el *último medio* que se utiliza; *c)* se respeta el *principio de proporcionalidad:* los males derivados del empleo de la violencia son menores que la injusticia que se quiere remediar; *d)* la guerra está *declarada por quien tiene autoridad para hacerlo.*

La tradición cristiana añadía una praxis concreta: en el caso de los musulmanes, que practicaban la «guerra santa», era legítima la

defensa por medio de las armas. Pero, cara a la conquista de América, fueron conscientes de que se trataba de un caso distinto. Los «indios» no eran violentos. Vitoria fue tajante al negar el derecho de los españoles a emplear la violencia solamente sobre la base de que estos no aceptaban el «requerimiento» de abrazar la fe católica y someterse a los reyes de España.

Es enseñanza constante de los maestros salmantinos que la fe no puede imponerse por las armas y que tiene que nacer de una aceptación libre. Pero para los casos en que, sin razones, los indios se oponen a la evangelización o hacen peligrar la seguridad y la vida de misioneros o conquistadores, la legítima defensa tiene su lugar [40].

Desde esta base pretenden humanizar la guerra. Aplicando estos principios a un problema entonces actual defienden que, en la conquista de América, la guerra es legítima en la medida en que se someta a las leyes restrictivas del emperador; no rebase los derechos de ocupación y apropiación de bienes dictados por ley, y se respeten los acuerdos de paz convenidos con los indios.

Se excluye la expropiación de bienes de los indios y la esclavitud, aun en guerra justa. Se trata, pues, de sustituir las guerras de conquista por la expansión pacífica. Todo ello orientado, como ahora veremos, al progreso y perfeccionamiento de los habitantes de las nuevas tierras. Ésa es la justificación básica de la intervención de España en América, no el propio provecho. Por eso la guerra es un recurso extremo, que debe ser utilizado solo en casos de necesidad.

6. El derecho de gentes

Quedó ya dicho más arriba que la evangelización supone libertad de conciencia e incluye una tarea de promoción —hoy diríamos liberación— humana y religiosa. La base de este planteamiento es la convicción de la hominidad de los indios, sujetos de derechos y deberes.

Nos encontramos, pues, con una reflexión sobre los derechos humanos que, necesariamente, deben ser reconocidos por todo poder civil pues se derivan de la naturaleza humana, común a todos y anterior y superior a las decisiones positivas de los gobernantes. Las cinco convicciones en que se basaban, como ya se ha indicado, son:

1. Igualdad básica de indios y españoles, todos seres humanos.

[40] Como ya se ha mencionado, la segunda *Relección* de Vitoria sobre los indios (1539) aborda el derecho de guerra. También se ha indicado que Juan Ginés de Sepúlveda encontraba causa justa para el empleo de la violencia en las costumbres infrahumanas de algunos indios.

2. Solidaridad y libertad de todos, reconociendo el retraso humano y cultural de los indios.

3. Derecho a la propiedad de sus bienes por parte de los indios.

4. La intervención española solo se justifica mientras dure la necesidad de tutela y protección de los débiles.

5. Para esta intervención, fuera de los casos de injusticia, es preciso el consentimiento libre de los indios.

La reflexión inicial de Vitoria fue prolongada por los estudios posteriores de las siguientes generaciones salmantinas: Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573), ya mencionado por su disputa en Valladolid con Bartolomé de Las Casas y Juan de la Peña (ca. 1513-1565), dominico. Sobre esta base, el profesor L. Pereña ha podido publicar lo que él llama *Carta constitucional de los indios,* a base de las enseñanzas de estos maestros de la Escuela de Salamanca [41]. Distribuye en tres apartados sus proposiciones: *a)* también los indios son hombres; *b)* también los pueblos indios son soberanos; *c)* también los pueblos indios son provincias del orbe.

De aquí deduce unas conclusiones sobre la responsabilidad del Gobierno, que abrieron paso a unos *Principios de reconversión colonial.* De estas reflexiones surgió todo un catálogo de derechos que se fueron plasmando en reales ordenanzas y normas canónicas en favor de la liberación de los indios.

7. La comunidad de naciones

Desde esta misma perspectiva y ante la realidad de las guerras en Europa, la Escuela de Salamanca se abre a problemas que hoy nos parecen modernos.

Ya Vitoria propuso la constitución de una «sociedad de naciones», que pudiese resolver en su seno, por la vía de la negociación y el diálogo, los conflictos internacionales. Suárez parte de una doble realidad: el mundo está dividido en reinos independientes, pero cada uno de los hombres necesita de los demás, por ser naturalmente sociable. Los Estados deben, por el bien de los individuos, relacionarse entre sí. Ahora bien, para regular las relaciones entre los Estados hace falta una ley. En su *Tratado de las leyes y de Dios legislador* escribe:

> «Las comunidades nunca podrán bastarse suficientemente [...]. Por esta razón necesitan indispensablemente tener una ley que las dirija y coloque en su sitio en esta especie de comunión o sociedad».

[41] *Derechos y deberes entre indios y españoles en el Nuevo Mundo,* ed. L. Pereña (Universidad Pontificia. Cátedra V Centenario, Salamanca 1992).

Desde estos presupuestos, la Escuela de Salamanca establece que el mundo —el *totus orbis*— por naturaleza forma una comunidad por derecho natural, que tiene el poder de elaborar leyes aplicables a todas las naciones y a todos los hombres. La soberanía del Estado, por consiguiente, está condicionada por una autoridad superior, por un derecho superior y por un bien superior. En aquel momento no existía esa institución —aun hoy somos conscientes de las limitaciones prácticas de su poder real— y es explicable que, para concretar esta intuición, algunos pensadores acudiesen a la autoridad moral del romano pontífice. Pero otros restringían razonablemente su poder y no aceptaban que fuese el dueño del orbe.

8. El derecho de autogobierno

Constituye el vértice del proyecto de reconversión colonial indiano. Al primer colonialismo le sustituye el protectorado político basado en el respeto mutuo de las libertades y la coordinación de soberanías limitadas. Reconoce el derecho de los indios a su integridad nacional, el derecho de soberanía sobre sus propios territorios y el derecho a disponer de sus recursos naturales. La labor habría de culminar en la independencia política de los pueblos conquistados. Autogobierno frente a colonización.

En este punto, más aún que en otros, la teoría fue más allá de la realidad. Este sueño pedía tiempo y desarrollo de unos pueblos enormemente atrasados: cuando llegaron los conquistadores los indios no conocían aún la rueda, en algunos reinos se practicaban sacrificios humanos y canibalismo. Cuando, a base del esfuerzo de la Corona y de la Iglesia en trasplantar al Nuevo Mundo colegios, imprentas, hospitales y universidades, parroquias, conventos y diócesis, aquellos pueblos progresaron, España, ya en decadencia, era incapaz de ponerse al frente de esa comunidad de naciones con las que compartía religión, lengua y cultura. Los maestros de Salamanca habían señalado un camino que no se llegó a recorrer. Pero fue mérito suyo concebirlo.

IV. UN INFLUJO DURADERO

Todo este conjunto es una reflexión católica importante sobre Moral política. Se caracterizó por ser una actualización del pensamiento escolástico, aplicado a los problemas del presente. Esta tarea suponía adentrarse por caminos nuevos, aún inexplorados.

Vitoria y los demás pensadores de Salamanca eran conscientes de que sus opiniones y dictámenes podían causar conmociones sociales y podían reorientar decisiones ya tomadas. Elaboraron responsablemente su pensamiento, con libertad y audacia, con fidelidad a la tradición y con rigor filosófico, teológico y jurídico.

Casi todos estos maestros fueron interdisciplinares. O, dicho de otra manera, hombres del Renacimiento, enciclopédicos. Llama la atención que Luis de Molina trate de la cuestión *De auxiliis* y de la ciencia media y, a la vez, del precio justo y de los cambios. En realidad aplicaba a distintos campos una antropología y una teología que potenciaba la libertad.

Llama también la atención que estos hombres trabajaran, diríamos hoy, en equipo. No en el sentido de que simultáneamente participasen en un proyecto común. Pero «heredaban» las conclusiones de sus mayores, Y, sin tener los medios de los que hoy disponemos, trasvasaban sus enseñanzas a otras universidades en España, Europa y América.

Su pensamiento es casi siempre equilibrado. Por ser rigurosos y querer fundamentar sólidamente sus conclusiones, huyen de todo extremismo. Defienden los derechos de los indios y también sus obligaciones. Señalan las obligaciones de los conquistadores y reconocen sus derechos. Incluso en los puntos de su enseñanza que hoy están superados —el poder indirecto de la Iglesia, por ejemplo— fueron moderados y no meros repetidores de la tradición. La esclavitud de los negros la defiende durante un tiempo Las Casas en un intento, equivocado e injusto, de defender la libertad de los indios.

La enseñanza de estos profesores tiene siempre una base práctica. Vitoria no habla de América hasta que tiene noticias fidedignas de primera mano. Quienes se dedican a la Moral económica conocen perfectamente las leyes del mercado y sus consecuencias.

Aprovecharon también las corrientes humanistas que basaban la reflexión teológica en las fuentes: Biblia, Santos Padres, papas y concilios. Fieles a la Iglesia, fueron también sensibles a las críticas de los Reformadores, que criticaban el exceso de poder que se habían atribuido los papas.

Como consecuencia de todo esto, sobre esta base se edificará el pensamiento político posterior, que nacerá en ámbitos ya no eclesiásticos, como veremos en los capítulos siguientes. Y cuando este legado sea discutido en el absolutismo y sobre todo desde la Ilustración, a él volverá la reflexión del magisterio político de los papas, aunque no les cite excesivamente. Se trata por todo esto de un pensamiento fecundo y duradero.

CAPÍTULO VII

REACCIÓN ECLESIAL ANTE NUEVAS CONCEPCIONES DE LA POLÍTICA: LA PAZ DE WESTFALIA, EL ABSOLUTISMO Y LA INTOLERANCIA

BIBLIOGRAFÍA

ARIZA CANALES, M., *Retratos del príncipe cristiano de Erasmo a Quevedo* (Publicaciones de la Universidad, Córdoba 1995); ARTOLA, M., *Textos fundamentales para la historia* (Revista de Occidente, Madrid ^{4}1975); CHEVALIER, J. J., *Los grandes textos políticos. Desde Maquiavelo a nuestros días* (Aguilar, Madrid 1965); FERNÁNDEZ SANTAMARÍA, J. A., *Razón de Estado y política en el pensamiento español del Barroco* (1595-1640) (Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1986); GARCÍA-VILLOSLADA, R. - LLORCA, B. - LABOA, J. M.ª, *Historia de la Iglesia católica.* IV: *Edad Moderna* (BAC, Madrid ^{r}2009); MEINECKE, F., *La idea de la razón del Estado en la Edad Moderna* (Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1983); MARAVALL, J. A., *La cultura del Barroco. Análisis de una estructura histórica* (Ariel, Barcelona ^{6}1996); ÍD., *Estado moderno y mentalidad social.* II: *Siglos XV a XVII* (Revista de Occidente, Madrid 1972); ÍD., *Estudios de historia del pensamiento español.* Serie 3.ª: *El siglo del barroco* (Instituto de Cooperación Iberoamericana. Ediciones Cultura Hispánica, Madrid ^{2}1984); ÍD., *Teoría del Estado en España en el siglo XVII* (Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1997); SABINE, G., *Historia de la teoría política* (México, FCE 1986); PRIETO, F., *Manual de historia de las teorías políticas* (Unión Editorial, Madrid 1996); SANTONASTASO, G., *Le dottrine politiche da Lutero a Suárez* (Mondadori, Verona 1946); TRUYOL Y SERRA, A., *Historia de la filosofía del derecho y el Estado.* II: *Del Renacimiento a Kant* (Alianza, Madrid 1982).

La división religiosa que la Reforma desencadenó tuvo importantes repercusiones en el ámbito político, especialmente en los países en los que la monarquía absoluta estaba formándose. Donde la monarquía había adquirido un grado importante de desarrollo, el conflicto religioso no se revistió de categoría política. Así en España y en Inglaterra. En los Países Bajos, la Reforma provocó la expulsión del rey extranjero y la independencia de las provincias unidas. Donde el poder político era débil, como en Alemania, o atravesaba una situación de debilidad, como en Francia, la Reforma desencadenó una guerra civil y la división religiosa se solventó por la fuerza de las armas.

Las ocho guerras de religión francesas tuvieron un final oficial en el *Edicto de Nantes* (1598) [1], que garantizaba la igualdad religiosa de las dos confesiones. Con todo, el desarrollo posterior de los acontecimientos hizo que el catolicismo tuviese mejor acogida que el calvinismo. Tras la toma de La Rochela, bastión del calvinismo francés (1628), Luis XIV revocó en Fontainebleau (15-10-1685) el *Edicto de Nantes*. En Alemania se desarrolló, entre 1618 y 1648, la Guerra de los Treinta Años. Como ocurrió en Francia, la guerra tuvo una motivación solo parcialmente religiosa. Se pretendían y se consiguieron fines políticos. Baste recordar cómo el cardenal católico Richelieu (Armand Jean du Plessis, 1585-1642), primer ministro de Luis XIII, luchó contra los católicos, aliado con los protestantes, con el fin de acabar con el predominio de los católicos Austrias, señores de España y del Imperio. Lo religioso fue, en ocasiones, solo un barniz de conveniencia.

En las naciones con una confesionalidad definida y un poder político potente, se impuso una religión, en ocasiones por la fuerza. En el capítulo IV tratamos ya de la Inquisición española. Sin ningún ánimo justificatorio, hay que precisar que los tribunales religiosos de Calvino o del anglicanismo partían de una concepción diferente. La Inquisición española «inquiría» e investigaba si algunos católicos recién convertidos conservaban la fe ortodoxa o la unían indebidamente a prácticas judías, musulmanas, protestantes o de brujería y les castigaba en el caso de que la fe que decían profesar estuviese mezclada con prácticas heterodoxas. Es decir, no pretendían en principio convertir a nadie y tampoco castigar el tener una fe diferente, sino velar por la ortodoxia de la fe que los acusados decían profesar. En los otros casos, los tribunales calvinistas o anglicanos, se castigaba una forma de fe distinta de la oficialmente confesada en la nación, en concreto, la fidelidad al Papa.

Los cambios religiosos vividos en Europa inician un tiempo histórico nuevo, que se suma a un concepto moderno de Estado caracterizado por una triple convicción:

— Una concepción de la política que transfiere la autoridad al gobernante, sin pasar por la mediación del pueblo.

— El enfrentamiento de los príncipes y reyes territoriales con el universalismo del papado y del Imperio.

— La oposición progresiva de los reyes contra los localismos municipales, el corporativismo y los privilegios.

La Guerra de los Treinta Años finalizó con la paz de Westfalia (1648). Trataremos inicialmente de ella y de la reacción de la Santa Sede ante su firma. También abordaremos dos consecuencias de esta

[1] Fragmentos en M. ARTOLA, *Textos fundamentales para la historia*, o.c., 309-310.

Paz. Tras ella se consolidaron los regímenes absolutos, a ejemplo de Francia. Abordaremos este fenómeno, su específica relación con la Iglesia y la consiguiente reacción eclesiástica. Finalmente nos ocuparemos de otra consecuencia de la paz de Westfalia: en ella se instauró en teoría un modelo de Estado confesional e intolerante, que aconseja que tratemos las razones de la intolerancia y la génesis de la tolerancia posterior, sobre todo en el siglo XVII.

I. LA PAZ DE WESTFALIA (1648)

Con ella finalizó la Guerra de los Treinta Años (1618-1648) entre católicos y protestantes, aunque su finalidad iba más allá de la división religiosa. Se llama de Westfalia porque, tras cuatro períodos de guerra, la paz se firma en dos ciudades de Westfalia: Münster y Osnabrück [2]. En esta última ciudad, el Sacro Imperio firma la paz con la Suiza protestante. En Münster, con la Francia católica. Este dato confirma también que, aunque aparentemente se trataba de una guerra religiosa, de hecho, su finalidad era política. Francia quería romper el poder hegemónico de los Austrias (Sacro Imperio y España). El Sacro Imperio se disuelve en un conjunto de Estados. España, aunque mantiene la posesión de América, entra en una fase de decadencia.

Nos interesa este tratado porque inaugura una época distinta: la de la confesionalidad del Estado abierta a una cierta tolerancia religiosa. En cada Estado la religión oficial es la del príncipe y no se permite más que el culto privado de la otra religión. Cada ciudadano puede emigrar, si lo desea, a un Estado en el que impere su propia religión, o enviar allí a sus hijos a estudiar. Fue una solución de equilibrio a una contienda que tuvo más de política que de religiosa. La Iglesia no la inventó; simplemente la aceptó, aunque por necesidad. Es cierto que ella había propiciado y exigido la confesionalidad tras Teodosio, y ahora no tenía ni fuerza moral, ni política, para oponerse a su aplicación también a otras confesiones. Aunque inicialmente en lo oficial reinó la intolerancia religiosa, la práctica, y, más tarde, la Ilustración, hicieron que fuese ganando terreno la tolerancia y convivencia entre las confesiones cristianas.

Más allá de la problemática que afecta a la confesionalidad del Estado y a la tolerancia religiosa, de la que nos ocuparemos en la parte final de este capítulo, la paz de Westfalia supuso el paso a una época nueva: el tránsito de la cristiandad Imperial al sistema moderno de Estados. A causa de ello:

[2] Fragmentos del *Instrumentum pacis* de Westfalia, en ibíd., 310-311.

— Desaparece el universalismo pontificio que, desde el Sacro Imperio, había garantizado la unidad de Europa, y aparece el principio de la igualdad de los Estados.

— La vinculación entre los Estados ya no es religiosa, sino basada en intereses políticos.

— Se abandona la unidad de fe y se pasa al pluralismo confesional.

— Se ponen las bases para un nacionalismo religioso, ya que la religión del Estado se identifica con la fe del príncipe: *cuius regio, eius et religio.*

— A partir de este momento la Iglesia queda excluida del concierto internacional europeo [3].

Al mismo tiempo se delineó un nuevo mapa político para Europa, con predominio de Francia, que sustituirá a los Austrias (españoles e imperiales) en el liderazgo europeo. Francia se enfrentará a los Habsburgos por un lado y a Inglaterra por otro. Y toda Europa vivirá la amenaza turca.

En el *Instrumentum pacis* se excluía la intervención de cualquier potencia extranjera. Era evidente que se aludía a la Santa Sede. Inocencio X presentó una protesta formal (*Zelus Domini,* 20-11-1648), convencido de que, pese a su tono duro, no tendría efecto [4].

II. EL ABSOLUTISMO (SIGLOS XVII Y XVIII)

1. Descripción del absolutismo

Sabemos que, desde tiempos anteriores, los reyes y príncipes aspiraron a tener un poder mayor y lo fueron consiguiendo. Para ello tuvieron que independizarse de otros poderes —el Papa, el emperador— y someter a la nobleza y a los ciudadanos. Llamamos absolutismo a un sistema político que, junto a esa práctica de autoridad, establece unas bases ideológicas. El absolutismo, como sistema político, implicó una doble realidad: el rey no reconoce ninguna otra autoridad, ni dentro ni fuera de su Estado; el rey concentra en sí todos los poderes, sin necesidad de dar cuenta a nadie.

Estas características lo definen y diferencian de otros sistemas de gobierno.

[3] Cf. los manuales de historia de la Iglesia, en concreto: R. García-Villoslada - B. Llorca - J. M.ª Laboa, *Historia de la Iglesia católica,* o.c. IV, 11-14.

[4] Antes, el 14 de octubre, elevó su protesta el nuncio de la Santa Sede, Fabio Chigi: Cf. K. Repgen, *Die römische Kurie und der Westfalische Friede* (M. Niemeyer, Tubinga 1972).

2. Sus causas no ideológicas

El absolutismo nació de una conjunción de realidades y, más tarde, encontró una justificación doctrinal. Las realidades que le dieron origen son de varios tipos:

Voluntad de eficacia y poder por parte de los reyes.

— Apoyo de la burguesía, nueva clase emergente, fruto de la nueva economía, ya no solo agrícola y de subsistencia, sino basada sobre todo en el comercio y las finanzas. El mercantilismo y el proteccionismo aseguraron éxitos económicos que reforzaron el poder absoluto de los reyes.

— Sometimiento de la nobleza a cambio de privilegios que la llevan a la corte, abandonando sus territorios de origen, en los que radicaba su poder. Los reyes atraen a los nobles con cargos que tienen brillo cortesano, aunque no poder político, que se entrega no necesariamente a los nobles, sino a personas valiosas y fieles. Al margen de estos cargos, a los nobles se les otorgan privilegios (exención de impuestos, fuero especial), que favorecen su lealtad y sometimiento.

— Ya desde antes los reyes habían acumulado poder religioso para poder realizar la reforma tanto en el mundo católico como en el protestante. Ahora se añade un modo nuevo de concebir la relación de la Corona con la Iglesia, de la que nos ocuparemos más adelante. Antes debemos detenernos en la fundamentación ideológica del absolutismo y sus precedentes.

3. Los orígenes ideológicos del absolutismo

Ya se ha dicho que el absolutismo nació primero y se justificó teóricamente después. Su legitimación ideológica no fue pacífica al principio, pues fueron varias las voces que se opusieron a un poder mayor de los reyes, como hemos visto en capítulos anteriores. Pese a la oposición, el modelo político que se generaliza a partir del Renacimiento hacia el Barroco es el que expone la obra del italiano Nicolás Maquiavelo (1469-1527). Este modelo, como hemos visto, se basa en un poder político personal, autónomo, secular, fuerte y centralizado en la figura del rey; un ejército organizado, y una burocracia eficiente [5]. A lo ya dicho, añadimos algunas controversias de estos años.

La destrucción de Sacro Imperio en Westfalia y la pérdida de poder efectivo del papado obligaron a los nuevos reyes y señores a bus-

[5] Cf. A. Truyol y Serra, *Historia de la filosofía del derecho y el Estado,* o.c. II, 85-86.

car una legitimación de su poder, que ya no se basaba en las dos espadas medievales. Surge así una primera controversia teórica sobre el poder de los reyes: la que enfrenta a los monarcómacos con los defensores del derecho divino de los reyes. Más tarde se discutirá sobre la razón de Estado, superando las primeras intuiciones de Maquiavelo. Simultáneamente, vuelven a surgir utopías en la línea comenzada por Tomás Moro, que se ocupan de la justificación y los límites de la autoridad. Tras estas discusiones se imponen los puntos de vista de los teóricos del absolutismo. Nos ocuparemos de todas estas tendencias [6].

a) *Monarcómacos*

Se denominan monarcómacos —luchadores contra el monarca— a un grupo de hugonotes franceses que, tras la noche de San Bartolomé, creen descubrir en la teoría política de Maquiavelo y en la práctica política de Catalina de Médicis (1519-1589) las razones de la matanza ordenada por Carlos IX el día 24 de agosto de 1572. Genéricamente se denomina monarcómacos a todos los que defendían, aunque con diferencias, el derecho de resistencia. La expresión, peyorativa, fue acuñada por sus adversarios, los defensores del derecho divino de los reyes [7].

Siguiendo la inspiración del *contractualismo medieval,* los monarcómacos sostienen que el rey está sometido a límites jurídicos y naturales y que, cuando los rebasa, es legítima la resistencia. Su teoría se basa en los presupuestos tradicionales, ya conocidos: el poder emana de Dios, reside *inmediatamente* en el pueblo, ya que ningún hombre posee, por naturaleza, un título que le dé derecho a imponerse a los demás, y la ley está por encima del rey. La conclusión fue una encendida defensa de la monarquía limitada frente a la monarquía absoluta, a la que consideraron una corrupción política contraria al recto gobierno. Varios pensadores hugonotes se separaron en este punto de Calvino [8] que, como ya quedó dicho en el capítulo V, otorgó más fuerza a la autoridad civil.

[6] Para toda esta época son iluminadores los estudios de J. A. FERNÁNDEZ SANTAMARÍA y J. A. MARAVALL, citados en la bibliografía inicial de este capítulo, especialmente en lo referente a España, así como las reflexiones de J. P. MAYER, *Trayectoria del pensamiento político* (FCE, Madrid 1966) 103-119.

[7] Entre ellos W. BARCLAY, *De regno et regali potestate adversus Buchananum, Brutum, Boucherium et reliquos monarchomachos* (París 1960), y R. GIESEY, «The monarchomach triumvirs: Hotman, Beza and Mornay»: *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 32 (1970) 41-56.

[8] Por ejemplo, J. DE CORAS (*Question politique,* 1570); Fr. HOTMAN (*Francogallia,* 1573, obra en la que se defiende la vuelta a la monarquía electiva del Medievo y la res-

Todos estos tratadistas, incluidos la mayoría de los escolásticos, sostienen la teoría del derecho de insurrección contra el tirano. El *derecho de resistencia* se entiende como un derecho limitado, constitucional y defensivo que no puede ser ejercido por todo el pueblo, ni por individuos del pueblo, sino únicamente por los jefes políticos. Este argumento se acompaña de un principio jurídico: el derecho a la legítima defensa frente al agresor injusto.

De entre toda la literatura monarcómaca citada destaca la obra *Vindiciae contra tyrannos* [9].

Esta obra sostiene el carácter limitado de la monarquía sometida a la ley según estos principios:

1. La «transferencia de imperio» que el pueblo hizo al rey tiene un carácter condicional y no absoluto.
2. La ley no siempre coincide con la voluntad del rey, ni es ley todo lo que al rey agrada.
3. El rey está siempre sometido al imperio de la ley y en ningún caso está dispensado de su cumplimiento.

La ley, de procedencia divina para el buen gobierno de los hombres, justifica al rey y le legitima: la ley se convierte en la línea que separa al rey del tirano. Aristóteles había escrito que tirano es el monarca que olvida el bien público y atiende a su provecho particular. Los monarcómacos niegan la fórmula: *Princeps legibus solutus est,* para sostener que es rey quien se somete a la ley y tirano quien no tiene más ley que su propio capricho. En estas ideas se apoyaba el P. Juan de Mariana, al que nos referimos en el capítulo anterior para justificar, en algunos casos, el tiranicidio.

La relación política que defienden los monarcómacos entre el rey y el pueblo es contractual y tiene una raíz veterotestamentaria, al

tauración de los Estados Generales); T. BEZA, sucesor de Calvino en Ginebra (*Du droit des magistrats,* 1574); I. GENTILLET, que destaca por ser el primer adversario del maquiavelismo (*Discours sur les mohines de bien gouverner et maintenir en bonne paix un Royaume ou autre Principauté, divisez en trois parties: à savoir, du Conseil, de la Religion et Police que doit tenir un Prince. Contra Nicolas Machiavel Florentin,* 1576); H. LANGUET (*Vindicación contra tirannos,* 1579, aparecida bajo el pseudónimo de «Étienne Junius Brutus»), y S. GOULART *(Memoires de l'État de France).* Junto a ellos destaca la obra del escocés G. BUCHANAN (*De jure regni apud Scotos,* 1567-1570) dedicada a Jacobo I. Cf. F. MEINECKE, *La idea de la razón del Estado en la Edad Moderna* (CEC, Madrid 1983) 53-58; A. TRUYOL Y SERRA, *Historia de la filosofía del derecho y el Estado,* o.c. II, 86-88; G. SABINE, *Historia de la teoría política,* o.c., 280-287.

[9] El título original fue *Vindiciae contra Tyrannos sive De Principis in populum populique in Principem legitima potestate.* La obra se publicó en Basilea (1579) y dos años después fue traducida al francés con el título *De la puissance légitime du Prince sur le peuple et du peuple sur le Prince.* Cf. A. TRUYOL Y SERRA, *Historia de la filosofía del derecho y del Estado,* o.c., 87-88; G. SABINE, *Historia de la teoría política,* o.c., 282-286.

tiempo que se basa en la jurisprudencia romana. El pueblo puede desligarse cuando el rey incumple las condiciones del pacto. Para explicar este modo de resistencia se alude a los términos clásicos de tirano sin título y tirano por práctica.

b) *Teoría del derecho divino de los reyes*

La teoría de que el poder político reside en el pueblo y de que este puede resistir a los gobernantes creó su propia respuesta: el derecho divino de los reyes como revisión de la antigua creencia en el carácter divino de la autoridad [10].

Con anterioridad al siglo XVI no existe conflicto en sostener el origen divino y popular del poder. El problema aparece en el momento en que comienza a teorizarse sobre el derecho del pueblo a resistir y sobre el derecho divino de los reyes que obliga a los súbditos a una obediencia pasiva. La cuestión ya no es afirmar el carácter divino del poder de los reyes, sino sostener que la legitimidad procede directamente de Dios sin intervención del consentimiento popular como causa segunda. Su consecuencia es el deber de obediencia incondicionada a un rey que no obedece la ley, porque no está vinculado a ella en cuanto fuente de la ley. De este modo los reyes se convierten en *vicarios de Dios.*

Los representantes más destacados de esta teoría son: Jacobo VI de Escocia, proclamado rey en 1603, y autor de *True Law of Free Monarchies* (1598), obra publicada con carácter anónimo, y de *Basilikon Doron* (1599); y el escocés católico William Barclay, emigrado a Francia en 1573 y autor de la obra *De potestate papae* y *De regno et regali potestate,* obras que fomentaron al polémica con Belarmino y Suárez.

Lutero y Calvino revistieron al rey de una santidad especial al sostener el principio del derecho divino de los reyes. Esta misma tesis la defendieron, tanto católicos como protestantes, ante el peligro de desunión, inestabilidad política y monopolio del poder político por parte de una de las confesiones cristianas. La situación histórica y la necesidad de paz dieron un nuevo sentido a esta teoría, que los monarcas supieron aprovechar en un momento de concentración del poder político. Como sostuvo Jacobo I, el oficio de rey era un «misterio». El monarca elegido por Dios ejercía un poder que era hereditario, lo cual convirtió en ley el hecho de la primogenitura, pese a las diferencias nacionales sobre las leyes sálicas, cuyo desempeño era similar a la autoridad ejercida por un padre de familia. Esta teoría

[10] G. SABINE, ibid., 291-294; A. TRUYOL Y SERRA, ibid., 88-89; R. H. S. CROSSMAN, *Biografía del Estado moderno* (FCE, México [3]1982) 49-52.

entendía que la rebelión nunca puede estar justificada, ni siquiera ante un monarca hereje. El monarca tenía obligaciones, pero de ellas debía dar cuenta ante Dios. Un mal rey sería juzgado por Dios, pero no debía serlo por sus súbditos.

Estas tesis dejaron de tener sentido en una cultura de base racional. La teoría del derecho divino de los reyes exigía un acto de fe, no un juicio racional. A medida que la cultura fue secularizándose esta tesis perdió validez aunque sí se aceptaron las teorías del contrato y del pacto. Estas se apoyaban también en argumentos teológicos, pero estos eran fácilmente prescindibles.

c) *La razón de Estado*

Maquiavelo, como hemos comprobado en páginas anteriores, marcó un punto de inflexión en la teoría política con su obra *El príncipe* (1532). El florentino sostuvo el divorcio entre la moral y la política y una comprensión de esta en términos de utilidad o *necesità. El príncipe* quebraba el modelo de los *espejos de príncipes* conocidos hasta la época, aunque sus tesis podían ser rentables para los gobernantes del siglo XVI [11] al abrir la cuestión sobre lo que dio en llamarse *razón de Estado.*

Diez años después de la publicación de *El príncipe,* el obispo de Lisboa, Jerónimo Osorio (1506-1580), impugna las tesis de Maquiavelo en sus obras *De nobilitate civili* y *De nobilitate cristiana.* En 1559 la Iglesia condena a Maquiavelo al incluirle en el primer *Índice de libros prohibidos* instituido por Paulo IV. Este ambiente de condena inauguró una *postura intermedia* que recibe el nombre de tacitismo y se inspira en el pensamiento de Cornelio Tácito (56-118) [12], redescubierto por Justo Lipsio (1547-1606) [13]. Al tratar del Estado monárquico, centralista y burocrático, Lipsio defiende un maquiavelismo mitigado alejado del humanismo de Erasmo o Vives [14]. Junto a Lipsio destacaron otros pensadores [15].

[11] J. A. MARAVALL, *Estudios de historia del pensamiento español,* o.c., 39-72; 99-114 donde trata sobre el influjo del maquiavelismo en España. Es también interesante la reflexión que hace Truyol acerca de la presencia de Maquiavelo en el teatro de Shakespeare y Corneille. Cf. A. TRUYOL Y SERRA, *Historia de la filosofía del derecho y del Estado,* o.c. II, 89-90.

[12] Sobre el influjo del tacitismo en España, cf. J. A. MARAVALL, *Estudios de historia del pensamiento español,* o.c., 73-98.

[13] LIPSIO osciló entre catolicismo y protestantismo. Su obra principal, *Politicorum sive civilis doctrinae libri sex —Politica—* apareció en 1589. Comenta su aportación J. A. FERNÁNDEZ SANTAMARÍA, *Razón de Estado y política en el pensamiento español del Barroco,* o.c., 65-67; 83-85.

[14] A. TRUYOL Y SERRA, *Historia de la filosofía del derecho y del Estado,* o.c. II, 92.

[15] S. AMMIRATO (1531-1601), autor de *Discorsi sopra Cornelio Tacito;* T. BOCCA-

Pese a las críticas que se vierten contra la obra de Maquiavelo, los teóricos de la política que le condenan no pudieron obviar el criterio de la razón de Estado que predicarán de la razón que se aplica al ejercicio del poder político, pero sometida a los preceptos de la moral cristiana [16]. Quienes se sitúen en la posición del *realismo cristiano,* críticos con Maquiavelo, pero también con sus seguidores, los *políticos,* entre quienes destaca Jean Bodin, sostendrán la defensa de una *recta* razón de Estado. Esta tesis triunfará en Italia y en España en forma de literatura polémica. Destacan tres teóricos, de distinta manera ligados a la Compañía de Jesús [17].

Giovanni Botero (1540-1617), jesuita que abandonó la Compañía de Jesús en 1581, es uno de sus representantes [18]. Es autor de las obras *Della ragione di Stato* (1589), *Delle cause della grandeza e magnificienza delle città* (1588), obras traducidas al castellano en 1593 por Antonio de Herrera que introducen en España el concepto soberanía, y de *Relazioni universali* (1591-1596). Se ocupó de la guerra y, especialmente, de la neutralidad en su obra *Discorso della neutralità* (1598). Junto a Botero destaca el también jesuita Pedro de Rivadeneyra (1527-1611), autor de la obra *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el príncipe cristiano para gobernar y conservar sus Estados. Contra lo que Nicolás Maquiavelo y los políticos de este tiempo enseñan* (1595). Esta obra acentúa la dualidad entre la verdadera razón de Estado y la que Maquiavelo enseña, con el fin de acentuar la vinculación entre Estado y religión. Rivadeneyra es uno de los críticos más enérgicos contra el maquiavelismo [19]. Por último, hay que destacar a otro jesuita español, Baltasar Gracián (1601-1658). Como Maquiavelo, sintió siempre admiración por Fernando el Católico, a quien dedicó *El héroe* (1637), *El político Fernando* (1640), *El oráculo manual y arte de la prudencia* (1647) y *El Criticón* (1615, 1653, 1657) Esta última obra, que le causó proble-

LINI (1556-1613) autor de *La bilancia politica di tutte le opere di Traiano Boccalini;* y B. ÁLAMOS DE BARRIENTOS (1555-1643), autor de *Tácito español ilustrado con aforismos.* Cf. F. MEINECKE, *La idea de la razón del Estado en la Edad Moderna,* o.c., 68; 73-91; A. TRUYOL Y SERRA, *Historia de la filosofía del derecho y del Estado,* o.c., 89-98.

16 A. TRUYOL Y SERRA, ibíd. II, 93.

17 Sobre el papel que se atribuyó en Francia a los jesuitas en esta época son muy atinadas las sugerencias de M.ª P. SUÁREZ, «La literatura de combate», en M. BOIXAREU - R. LEYERE (coord.), *La historia de España en la literatura francesa. Una fascinación* (Castalia, Madrid 2002) 186. También arroja luz sobre este aspecto de la situación político-religiosa en la Francia del XVI otro estudio de la misma autora: «Lamento por una invasión: *Les Tragiques* de Agrippa D'Aubigné»: ibíd., 167-179.

18 Cf. F. MEINECKE, *La idea de la razón del Estado en la Edad Moderna,* o.c., 68-73.

19 Trata abundantemente de él J. A. FERNÁNDEZ SANTAMARÍA, *Razón de Estado y política en el pensamiento español del Barroco,* 30-37; 58-62; 85-90.

mas en el seno de la Compañía, presenta numerosas máximas políticas y muestra varias coincidencias con la obra del florentino [20].

La obra de Gracián se inscribe dentro de la literatura política española del Siglo de Oro. La crisis española inspira a varios autores, entre los que destacan Francisco de Quevedo y Villegas (1580-1645) y Diego Saavedra Fajardo (1584-1648). El primero, genio prolífico en prosa y verso, maestro en muchos géneros literarios, nos ha dejado *Política de Dios, gobierno de Cristo y tiranía de Satanás*, escrito en 1619 e impreso en 1626, donde traza una imagen ideal del monarca sacada de los evangelios [21]. Saavedra Fajardo publicó una obra similar: *Idea de un príncipe cristiano* [22]. En ambas obras, como en las de Gracián, queda claro que la política no se considera una simple ciencia ni especulación teórica, sino arte, técnica, reglas para la conquista y manejo del poder. Este saber práctico guarda relación con la necesidad que tienen los reyes de conseguir la sabiduría siguiendo la tradición de los «espejos de príncipes» que iniciara Erasmo.

En Gracián la religión está en la base de la soberanía regia, la justicia es fuente de edificación de la política interna, la fortaleza es principio de la política militar, la prudencia es la clave de la política exterior y la templanza debe inspirar la política fiscal. Estas fueron las virtudes de Fernando el Católico y los principios que inspiraban

[20] Ediciones de sus obras: *Obras completas* (Aguilar, Madrid 1944); *Obras,* estudio preliminar y notas de M. Batllori (Taurus, Madrid 1983). Sobre GRACIÁN se ha multiplicado la bibliografía con ocasión del centenario de su nacimiento. Destaco dos aportaciones de la Universidad Pontificia Comillas: *1)* Discurso de M. BATLLORI, SJ, al recibir el Doctorado *honoris causa* de la Universidad: *Baltasar Gracián, escritor y escriturista* (2002) 41-54; *2)* El libro de M. GRANDE, *Justicia y ley natural en Baltasar Gracián* (2001). Pero ya antes existían buenas aproximaciones a esta figura, por ejemplo: M. BATLLORI, *Gracián y el Barroco* (Edizioni di Storie e de Litteraura, Roma 1958); A. FERRARI, *Fernando el Católico en Baltasar Gracián* (Espasa-Calpe, Madrid 1945). Otros estudios más modernos son los de J. GARCÍA GILBERT, *Baltasar Gracián (Síntesis, Madrid 2002);* A. MORALEJA JUÁREZ, *Baltasar Gracián: forma política y contenido ético* (UAM, Madrid 1999); J. M.ª ADREU CELMA, *Baltasar Gracián o la ética cristiana* (BAC, Madrid 2008). También le ha dedicado páginas iluminadoras J. A. MARAVALL, *Estudios de historia del pensamiento español,* o.c., 333-383.

[21] Está muy cuidada la edición que realizó D. A. Fernández Guerra en 1867-1868, mejor que la de la Biblioteca de Autores Españoles. Cf., también, los comentarios de J. A. FERNÁNDEZ SANTAMARÍA, *Razón de Estado y política en el pensamiento español del Barroco,* o.c., 53-56; y J. A. MARAVALL, *Estudios de historia del pensamiento español,* o.c., 197-331.

[22] Han estudiado minuciosamente su figura y su epistolario: Q. ALDEA VAQUERO, *España y Europa en el siglo XVII. Correspondencia de Saavedra Fajardo* (CSIC, Madrid 1986); F. AYALA, *El pensamiento vivo de Saavedra Fajardo: estudio y selección de sus Empresas políticas* (Península, Barcelona 2001); y M. FRAGA IRIBARNE, *Don Diego de Saavedra y Fajardo y la diplomacia de su época* (Artes Gráficas Argés, Madrid 1955; Ministerio de Asuntos Exteriores, Madrid 1956). Es buena la edición de sus *Empresas políticas* (Cátedra, Madrid 1999) realizada por S. López Poza.

la *sana* razón de Estado, frente a la *mala* razón de Estado defendida por los seguidores de Maquiavelo [23].

Estos son algunos de los teóricos de la razón de Estado en el área latina. Se trató también en otras áreas geográficas europeas [24]. Las tesis de la razón de Estado fueron cobrando vigencia a medida que los Estados soberanos fueron afianzándose como criterio de política interna, pero especialmente en cuestiones de política exterior. Esta cuestión vivió un desarrollo significativo en la Francia de Richelieu y se resume bien en la siguiente máxima dedicada al mismo Richelieu: *Los príncipes mandan a los Pueblos y el interés manda en los príncipes* [25].

d) *Las utopías*

En la línea de santo Tomás Moro, del que nos ocupamos en el capítulo IV, dos pensadores prolongan su pensamiento, viendo la acción política de forma ideal. Son el católico Tommaso Campanella (su nombre era Giovanni Domenico, 1568-1639) y el anglicano Francis Bacon, el empirista Barón de Verulam (1561-1626).

El dominico Campanella tuvo una vida agitada [26]. Sus obras utópicas, las que aquí nos interesan, son *Civitas soli. Poetica idea reipublicae philosophicae* (1623), que completó con *Quaestiones de optima republica* (1637). Anterior es su *Monarchia del Messia* (1605). Parte de una concepción típica de la Contrarreforma: su ideal político-religioso es el gobierno de la humanidad por Jesucristo, ejercido a través del Papa al que debe someterse todo poder temporal [27]. La idea básica es que ningún hombre puede gobernar a los demás en cuanto hombre. De este modo los títulos jurídicos quedan subsumidos bajo los títulos religiosos y el impío no puede ejercer un poder legítimo. De este modo vuelve a las tesis curialistas y entra en conflicto con las tesis de Domingo Soto sobre la conquista de Amé-

[23] E. CANTARINO, *De la razón de Estado a la razón de estado del individuo. Tratados político-morales de Baltasar Gracián (1637-1647)* (Universidad de Valencia. Servicio de Publicaciones, Valencia 1996).

[24] La cuestión teórica llegó también a Alemania —víctima directa de la Guerra de los Treinta Años— de la mano de A. CLAPMARIO (1574-1611), autor de *De arcanis rerum publicarum* (1605), obra en la que defiende el privilegio del príncipe a olvidar el derecho común para salvaguardar el orden público. En Francia destaca G. NAUDÉ (1600-1653), autor de *Considerations politiques sur le coups d'État* (1639) y cuya tesis principal es la defensa del «golpe de Estado» por razón del bien común, objetivo que permite diferenciar los golpes de Estado entre tiránicos y reales. Cf. F. MEINECKE, *La idea de la razón del Estado en la Edad Moderna,* o.c., 121-149, 199s.

[25] A. TRUYOL Y SERRA, *Historia de la filosofía del derecho y del Estado,* II, 98.

[26] Ibíd., 98-104.

[27] Ibíd., 101.

rica [28]. Campanella pasó buena parte de su vida en la cárcel, arrestado por el Santo Oficio y la Monarquía hispánica, lo que no le impidió considerarla una de las formas políticas más logradas. En ella se combinaba la particularidad de un Reino diferenciado con la universalidad del Imperio, y con vocación de brazo temporal del papado. Para terminar es preciso hacer una breve referencia al antimaquiavelismo de Campanella, que toma cuerpo en las críticas al utilitarismo del florentino que consideraba la religión como simple instrumento de poder [29].

Francis Bacon es uno de los pensadores que en mayor medida facilitan el camino hacia el desarrollo del empirismo y el positivismo. Truyol lo ejemplifica con una frase de su obra *De dignitate et augmentis scientarum* (1623) que dice así. «En la actualidad podemos decir con razón *plus ultra* cuando los antiguos decían *non plus ultra*» [30]. Abogado, diputado y canciller de Inglaterra fue partidario de la monarquía con poder centralizado, aunque no quería prescindir del parlamento. Su obra política más importante es *La nueva Atlántida* (1627), de carácter fragmentario y utópico: se trata de una ciudad gobernada por sabios.

e) *Los ideólogos del absolutismo*

Se suele identificar el absolutismo con la Francia de los siglos XVII y XVIII, especialmente con Luis XIV. Sabemos, con todo, que este sistema de gobierno había existido en otros países y con anterioridad a esta época. Pero fue en la Francia de estos siglos cuando se teorizó sobre el absolutismo y cuando se intentó legitimar. El preceptor del Rey Sol, J. B. Bossuet (1627-1704), en su *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte* y en *Discours sur l'histoire universelle,* divulgó y pretendió dar fundamento teológico a las ideas que previamente habían desarrollado J. Bodin (1529-1596) en Francia y Th. Hobbes (1588-1672) en Inglaterra [31].

Hasta la «matanza del día de San Bartolomé» (1572) los católicos franceses participaban, aunque parezca extraño, de las teorías clásicas de Calvino: el derecho divino del rey transmitido por herencia, la negación de la resistencia, aunque el rey fuera de otra confesión, y la imposibilidad de que el rey de Francia pudiera ser depuesto

[28] Ibíd.

[29] Cf. F. Meinecke, *La idea de la razón del Estado en la Edad Moderna,* o.c., c.IV.

[30] A. Truyol y Serra, *Historia de la filosofía del derecho y del Estado,* o.c., 117.

[31] Cf. *«Política sacada de la Santa Escritura», de Bossuet,* en J. J. Chevalier, *Los grandes textos políticos,* o.c., 70-85. De F. Bacon nos hemos ocupado en el capítulo III, y volveremos a él en el siguiente.

por el Papa. Su lema era: «una fe, una ley, un rey». Después de San Bartolomé y de la llegada de Enrique III se produce un cambio dentro del partido católico: se radicalizan sus posturas hasta la aceptación de las tesis hugonotes cuando el hugonote Enrique de Borbón pretende ser rey de Francia.

Las tesis del partido católico se resumen en una obra conocida como *La justa autoridad de la república cristiana sobre los reyes impíos y heréticos* (1590), escrita por W. Reynolds (1544-1594) que la publicó bajo el seudónimo «Rossaeus». Es una teoría política global en la que se sostiene que el origen de la forma de gobierno monárquica reside en la aprobación del pueblo, no en la herencia. El libro defiende tesis religiosas en la línea de afirmar que el bien común que el rey debe perseguir es la religión, la única y verdadera religión. Este autor llega a sostener que un buen francés no puede ser calvinista.

Frente a estos postulados, comienzan a cobrar fuerza a partir de mediados del siglo XVI las tesis de un grupo de profesionales entre los que había funcionarios, juristas y humanistas, católicos y algún protestante, que buscaban una acuerdo político para poner fin a las controversias religiosas y políticas, con la clara conciencia de que la unidad religiosa de Francia era irrecuperable y que esta fractura amenazaba a la unidad del propio Estado. Se trataba de reconducir esta situación a través de la monarquía. El rey debía ser el jefe de la nación y la Corona estar por encima de los partidos. Se trataba de fomentar la secularización del Estado y la tolerancia religiosa. La figura más importante de este grupo fue Michel de L'Hôpital (1505-1573), canciller de Catalina de Médicis, quien, en su primer discurso a los Estados Generales reunidos en la ciudad de Orleans el día 13 de diciembre de 1560, pronunció el lema *Une foi, une loi, un roi.* El objetivo era la unidad religiosa, pero nunca por la fuerza.

Jean Bodin fue uno de los destacados representantes de este grupo conocido como *los políticos.* Bodin (o Bodino) nació en Angers, ingresó en la orden de los carmelitas aunque no perseveró, estudió derecho y fue abogado en el Parlamento de París. Los acontecimientos de San Bartolomé y la guerra le inclinan a ingresar en el grupo de los *políticos.* Para defender las tesis favorables a la monarquía absoluta, como medio para la consecución de la unidad y la paz, escribe *Les six livres de la République* (1576). Ese mismo año o participa en la reunión de los Estados Generales en Blois como diputado del Tercer Estado. El rey, Enrique III, pedía recursos para recuperar la unidad religiosa después de la promulgación del Edicto de Beaulieu (1576) que reconocía privilegios a los hugonotes. Contra este Edicto se habían levantado los católicos en torno a la Liga católica. Bodin defiende la *tesis política:* desea la unidad religiosa, pero por medios

pacíficos, y se opone a la provisión de recursos económicos para la guerra.

En *Los seis libros de la República* recoge el acervo político procedente de la Grecia clásica de Platón y Aristóteles, señala la necesidad de nuevas aportaciones al estudio de la política y critica duramente las tesis de los monarcómacos [32]. Se distancia de este modo de los hugonotes, tanto como lo hará de las tesis de Maquiavelo y de las utopías [33]. Su propósito es el de una obra política en la que se mezcle el método histórico con el método filosófico y jurídico. Este método le permite tratar el poder político como una cuestión de carácter jurídico.

Bodin se pregunta sobre la mejor forma de gobierno y el mejor Estado. El criterio para definirlo es la justicia. La concepción que tiene Bodin del Estado es la de un agregado cuyo primer elemento es la familia, después las corporaciones locales y profesionales, cuerpos intermedios entre la familia y el Estado. En este ámbito radicaría el elemento religioso. De este modo lo religioso sale del Estado, entendido como unidad política que no requiere la unidad religiosa. Al autor le interesa definir la finalidad del buen gobierno o del recto gobierno: la felicidad, que es satisfacción de las necesidades humanas, desde las más corporales hasta las más sublimes.

El Estado es, para Bodin, fruto de la necesaria existencia de un poder soberano que unifique la actividad social y gobierne de modo recto. Este Estado es soberano [34]. El calificativo, *maiestas* en latín, pasa del rey al Estado. Sus características son:

— La soberanía ni es contrato, ni es resultado de un contrato. El soberano se relaciona con sus súbditos por medio de la ley, que es un mandato.

— El poder soberano es originario, perpetuo, supremo y no puede ser delegado. La perpetuidad implica irresponsabilidad política, pero supone responsabilidad religiosa.

— El poder soberano es absoluto, que significa no atado políticamente, no sujeto a la ley. Es lo que aparece en el Digesto como *legibus solutus,* cualidad del gobernante supremo. Bodin identifica ley con mandato, como expresión de la voluntad imperativa del gobernante. De este modo, supera la visión medieval según la cual la ley, producto de la vida comunitaria, somete al gobernante y defiende una visión según la cual el derecho es creación del Estado. Bodin se-

[32] Cf. *Los «Seis libros de la República», de Juan Bodin,* en J. J. Chevalier, *Los grandes textos políticos,* o.c., 37-50.

[33] Cf. F. Meinecke, *La idea de la razón del Estado en la Edad Moderna,* o.c., 58-66.

[34] Cf. J. Maritain, *El hombre y el Estado* (Club de Lectores, Argentina 1984) 46-49.

ñala que la función fundamental del soberano es la legislación: el soberano crea el derecho y la ley es expresión de su voluntad.

— No es un poder arbitrario ni totalitario porque no llega a todos los ámbitos de la vida humana, aunque es un poder que está concentrado.

— Está subordinado a la ley de Dios y a la ley natural; a la religión, a la justicia y a las leyes del Reino.

— Está obligado a legislar de acuerdo a los principios de la ley natural. Por ello el soberano está obligado a cumplir con los contratos estipulados con los gobernantes extranjeros y con los súbditos, y no tiene poder sobre las propiedades de los súbditos. El pago de impuestos requiere el consentimiento.

Es claro que Bodin apuesta decididamente por la primacía del rey, pues solo con su poder es posible cumplir los fines del Estado. Su postura refleja el deseo de eficacia y moderación frente a las luchas encarnizadas de su tiempo, que le llevan a preferir la más fuerte tiranía a una anarquía estéril y perjudicial.

Bodin aborda también en su estudio del Estado una cuestión de extrema importancia en el momento histórico en el que vive: la cuestión del derecho de resistencia. Lo admite y llega a justificar el tiranicidio contra el tirano por usurpación. Contra el príncipe legítimo convertido en tirano no admite ningún tipo de resistencia.

De Thomas Hobbes nos ocuparemos detenidamente en el capítulo siguiente. Ahora nos interesa aludir a él pues, por otro camino, abrió paso a la legitimación teórica del absolutismo [35]. Vivió tiempos de luchas por el poder en Inglaterra: deposición de los Estuardo, ejecución de Carlos I, república de Cromwell y restauración de Carlos II. Emigrado a Francia, escribió *Leviatán* (publicado en 1651) y secularizó la fundamentación de la política y del Estado. Mientras la Escuela de Salamanca lo basaba en la sociabilidad humana, querida en último término por Dios, Hobbes prescinde de la apelación a Dios para justificar la autoridad del Estado. Para él, el hombre vive inicialmente aislado. Cuando se encuentra con otros hombres descubre que *«el hombre es un lobo para el hombre»* y por propia conveniencia cede parte de su poder a la autoridad para que esta garantice el bien común. A diferencia de Bodin, la soberanía reside en el Estado y no en el rey. Otra manera de entender la soberanía es la propuesta por Johannes Altusio (1557-1638) [36]. Es un teólogo calvinista, que parte de la necesidad del ser humano de vivir en sociedades: la fami-

[35] Cf. *El «Leviatán», de Thomas Hobbes,* en J. J. CHEVALIER, *Los grandes textos políticos,* o.c., 51-69.

[36] G. SANTONASTASO, en su ya citado *Le dottrine politiche da Lutero a Suárez,* 91-101, trata de este pensador y también de la concepción que tiene Bodin de la soberanía: 77-89.

lia (sociedad natural), los gremios, corporaciones y estamentos (sociedades civiles), las ciudades y provincias (asociaciones públicas particulares) que se federan en el Estado, asociación pública universal. Propia del Estado es la *maiestas.* El titular de la *maiestas* es el pueblo, que la delega en los gobernantes, que la ejercen en su nombre. Como para Altusio el pueblo es *pueblo de Dios,* la república debe velar para que se cumpla la ley divina y sea posible el Reino de Cristo. Todo ello en la línea de Calvino, aunque ejerciendo la moderación y tolerancia mientras queden a salvo los artículos de la fe [37].

Jacques Benigne Bossuet (1627-1704), obispo de Meaux, es uno de los más destacados oradores sagrados del siglo XVII. Publicó numerosos escritos rebatiendo los errores del protestantismo, el jansenismo y el quietismo. Teólogo, hombre de letras, director espiritual, cortesano de Luis XIV y orador. Doctrinalmente se le acusó de galicanismo. En París conoció a san Vicente de Paúl, quien le preparó para la ordenación sacerdotal. Fue canónigo en Metz.

Su obra más representativa en materia política es *La politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte* (1709). La obra estaba dedicada al Delfín de Francia, del que Bossuet era preceptor, y se publicó como obra póstuma. Es una defensa del absolutismo que se basa en la Biblia, en Hobbes y en principios de la teoría del derecho divino de los reyes. Esta obra está en relación con su *Discurso sobre la historia universal,* en el que plantea la existencia de un orden histórico impuesto por la Providencia que legitima todos los poderes establecidos.

Sobre la cuestión del derecho de resistencia, Bossuet se muestra absolutamente en contra: a los príncipes solo pueden oponerse protestas «respetuosas». «Esta es la doctrina verdaderamente santa, verdaderamente digna de Jesucristo y de sus discípulos».

4. **Una nueva relación con la Iglesia**

El absolutismo planteó de forma distinta su relación con la Iglesia. Contribuyeron a ello varias realidades de las que ya nos hemos ocupado: el desprestigio del papado, tras Aviñón, y el auge del conciliarismo. Sin duda, con Trento y la Contrarreforma se rehizo la imagen de los romanos pontífices, pero la época de la cristiandad medieval había llegado a su fin, porque se había producido otro fenómeno, ya tratado: la secularización de la política.

[37] A. Truyol y Serra, *Historia de la filosofía del derecho y del Estado,* o.c. II, 119.

Siguiendo en esta línea y buscando robustecer el poder de los reyes, el absolutismo introduce tres cambios doctrinales muy significativos:

1) La frase «El poder viene de Dios» se reinterpreta al margen de la tradición. Ya no se entiende desde la base de la sociabilidad del ser humano, querida por Dios, que hace necesario que el pueblo delegue el poder en el Príncipe. Ahora se piensa que Dios, al estilo de la unción de los reyes en Israel, elige al gobernante, que será —y así lo acuña en sus monedas y lo plasma en sus documentos oficiales— *rey por la gracia de Dios*. Obviamente todo creyente debe respetarlo.

2) La unidad política de un Estado se va a basar en la fe religiosa. Bossuet lo expresa con la conocida fórmula: *Une foi, une loi, un roi* («Una fe, una ley, un rey»). Una de las consecuencias que se deriva es el Estado confesional, al que se había llegado ya en Westfalia pero desde otra perspectiva. Desde esta concepción, el Estado se siente obligado a que su legislación civil esté de acuerdo con la moral y el derecho eclesiales. Paralelamente, el hereje se convierte en ciudadano de segunda clase, al que se le priva de algunos derechos.

3) El papel de «protector» que el Estado se atribuye respecto a la Iglesia acentúa la confusión entre «trono y altar». A los eclesiásticos se les conceden privilegios similares a los de la nobleza (exención de impuestos, fuero propio) pero, en contrapartida, el Estado se atribuye como derechos «circa sacra» (respecto a las cosas sagradas) lo que anteriormente habían sido concesiones particulares, por ejemplo:

— *Ius protectionis* (derecho de protección): el Estado protege a la Iglesia de todos los peligros y ataques a su unidad. Luchará contra la herejía, mal también político.

— *Ius reformandi* (derecho de reforma): prosiguiendo antiguas delegaciones pontificias, el Estado se ocupará de la reforma de la Iglesia.

— *Ius inspiciendi* (derecho de inspección): el político vigila y controla la actividad de la Iglesia y supervisa la creación de nuevas entidades eclesiásticas. Dentro de este «derecho» entra la necesidad de que el poder civil dé el «Placet» o el «Regium exequatur» a los documentos eclesiásticos para que puedan ser publicados o aplicados en su territorio.

— *Ius nominandi* (derecho de nombramiento): referido a los cargos eclesiásticos y también a algunas encomiendas a laicos. Paralelo a él está el derecho de veto.

— *Ius exclusivae* (derecho de veto): en algunos casos, que llega incluso a la elección del Papa en un cónclave. Se ejerció por última vez en 1903.

— *Ius circa temporalia officia* (derecho sobre las temporalidades): por él podía el poder civil incautarse de los bienes de eclesiásticos poco adictos o rebeldes.

— *Ius dominii eminentis* (derecho nacido de un dominio superior): en virtud de él el Estado se consideraba dueño de las temporalidades de una iglesia o una entidad particular cuando fallecía el titular y mientras no se nombraba al sustituto, nombramiento que también dependía del poder civil y podía retrasarse por este motivo nada pastoral.

— *Ius appellationis* (derecho de apelación): referido a cualquier sentencia o decisión de la autoridad eclesiástica, que podía ser apelado ante tribunales civiles, sometiendo así de hecho la justicia eclesiástica a la civil.

Es claro que la Iglesia quedaba atada al poder civil. Aunque en un principio parecía que la Iglesia católica disfrutaba de una posición de privilegio, en realidad, las consecuencias de esta confusión fueron negativas para ella: la protección estatal y el hecho de que el catolicismo impregnase el ambiente oficial y social apoyó la fe de la mayoría, a la vez que hizo más difícil su carácter de opción personal al margen del ambiente; por otra parte, el control del Estado sobre la Iglesia se extendió y justificó.

En su confrontación con el Estado, la Iglesia ya no podía utilizar, como antiguamente, la disolución del vínculo de obediencia. Todas sus armas quedaban reducidas a tres:

— *Concordatos o Acuerdos,* que le proporcionasen seguridad jurídica, aunque ligándola a un régimen. Tampoco esta seguridad era total, habida cuenta del poder omnímodo de la autoridad civil contratante.

— *Confesores reales o educadores de príncipes,* de influjo variable y casi siempre escaso.

— *Órdenes religiosas,* ya que sus miembros, al no estar sujetos a nombramientos del poder civil, podían gozar de mayor independencia. A la vez, la Santa Sede debía esforzarse porque los religiosos y en general las Iglesias particulares no dependiesen demasiado de regímenes nacionales. Pero en ocasiones los hombres de Iglesia se sentían más franceses, por ejemplo, que obispos.

5. La extensión del absolutismo

Fue larga y amplia: abarcó a toda Europa —y las tierras que dependían de ella— y duró prácticamente toda la Edad Moderna, hasta la Revolución francesa. En razón de sus relaciones con la Iglesia, se pueden distinguir varias clases de absolutismo:

— El *galicanismo* es característico de Francia. Reducía los derechos del Papa en favor del rey de Francia (galicanismo civil o cesaropapismo), o en favor de la Iglesia de Francia (galicanismo eclesiástico, o conciliarismo). Su expresión más clara se encuentra en los *Cuatro Artículos Galicanos,* proclamados por la Asamblea del Clero (1681). Volveremos sobre ellos.

— El *regalismo* es peculiar de España. Coincide con el galicanismo en su tendencia a recortar los derechos de la autoridad eclesiástica en beneficio de la civil, pero no lo mezcla con cuestiones dogmáticas. Es cesaropapista, pero no conciliarista. Los *Memoriales* de Domingo Pimentel, obispo de Córdoba, y de Juan Chumacero, embajador de España, a Urbano VIII (1632), como los posteriores de Melchor Macanaz y Jerónimo Ceballos, pretendían que el poder eclesiástico dependiera del civil y reservaban a la Iglesia solo lo cúltico y los dogmas [38].

— El *josefinismo* es la versión del galicanismo en el Imperio austro-húngaro, durante la segunda mitad del siglo XVIII. Coincide con el reinado de M.ª Teresa, que reinó desde 1740 a 1780 y José II, corregente desde 1765, y emperador de 1780 a 1790. Se caracteriza por el intento de convertir a la Iglesia en un departamento del Estado, legislando sobre materias eclesiásticas (económicas e incluso litúrgicas) y poniendo trabas a la relación de la Iglesia nacional con Roma para poder dominarla mejor. La proliferación de disposiciones que afectaban todos los extremos de la vida de la Iglesia fue tal, que al emperador José se le llamaba «Archisacristán del Sacro Romano Imperio» [39].

Todas estas realidades se dan en un momento en que el poder papal también es contestado dentro de la Iglesia. Eco de estos movimientos son el febronianismo —que recorta el poder papal en beneficio del episcopal—, el Sínodo de Pistoya (1786) —que refuerza el papel de los sacerdotes— y la *Constitución Civil del Clero* (1790) que, al comienzo de la Revolución francesa, dio poder dentro de la Iglesia no solo a los bautizados, sino a todos los ciudadanos [40].

[38] Sobre los exponentes del regalismo español y sobre los concordatos de 1737 y 1753, cf. R. García-Villoslada - B. Llorca - J. M.ª Laboa, *Historia de la Iglesia católica,* o.c. IV, 216-228; A. Domínguez Ortiz, «Regalismo y relaciones Iglesia-Estado en el siglo XVII», en R. García-Villoslada (dir.), *Historia de la Iglesia en España,* IV (BAC, Madrid 1979) 73-121; T. Egido, «El regalismo y las relaciones Iglesia-Estado en el siglo xviii», en ibíd., 123-249.

[39] R. García-Villoslada - B. Llorca - J. M.ª Laboa, *Historia de la Iglesia católica,* o.c. IV, 238-245. Cf., también, H. Raab, «Iglesia estatal e Ilustración en los territorios temporales del Imperio», en H. Jedin (dir.), *Manual de historia de la Iglesia,* o.c., VI, 661-689. Puesto que el josefinismo tiene mucho que ver con la Ilustración volvemos a ocuparnos de él en el capítulo siguiente.

[40] Pueden verse referencias a todos estos movimientos en cualquier *Historia de la*

6. La reacción doctrinal de la Iglesia ante el galicanismo

De los tres primeros movimientos recordados —galicanismo, regalismo y josefinismo— solo el primero elaboró una teoría. El regalismo y el josefinismo actuaron por la vía de las reclamaciones y de los hechos. La Iglesia, por su parte, respondió por vía diplomática: firma de concordatos con España y viaje de Pío VI a Viena (1782) cuando no era usual que los papas abandonasen Roma. José II le devolvió la visita al Papa y viajó a Roma al año siguiente.

El galicanismo, en el fondo, supuso una continuación de las pretensiones de Felipe IV ante Bonifacio VIII, recordadas en el capítulo III [41]. En un primer momento son pensadores los que plantearon que Roma debía respetar los derechos de Francia y de la Iglesia francesa. Más tarde, fueron instancias políticas las que se ocuparon de ello. Posteriormente trataremos de estas dos etapas y de la respuesta doctrinal de la Santa Sede.

a) *Tres pensadores galicanos*

En 1594 apareció el libro de Pierre Pithou (1539-1596), *Las libertades de la Iglesia galicana.* En él defendía sin rodeos que, en lo temporal, el rey es soberano absoluto; que el poder del Papa respecto a Francia está limitado por las costumbres y leyes de la Iglesia francesa, y que corresponde al rey convocar concilios nacionales, dar leyes eclesiásticas e impedir la jurisdicción de los delegados papales. Todo ello, en virtud de derechos de la Corona francesa, no por concesiones particulares.

Unos años después Edmond Richer (1559-1631), en *De eclesiastica et politica potestate* (1611), aplicaba a la Iglesia un modelo sociológico que recortaba el poder papal. Los sacerdotes —aún no había llegado la hora de los laicos— eran los soberanos (el pueblo soberano), los concilios y sínodos representaban el poder legislativo y el ejecutivo lo formaban, por igual, los obispos y el Papa, que obviamente debían seguir las directrices del pueblo soberano representado en las asambleas conciliares o sinodales. Aunque partía del derecho divino de los reyes, sin duda la soberanía sacerdotal no era del agrado de los galicanos más radicales.

Iglesia, por ejemplo, R. García-Villoslada - B. Llorca - J. M.ª Laboa, *Historia de la Iglesia católica,* o.c. IV, 193-259.

[41] Sobre el galicanismo, cf. ibid., 199-216; J. Lortz, *Historia de la Iglesia desde la perspectiva de la historia del pensamiento,* II (Cristiandad, Madrid 1982) 307-309; H. Jedin (dir.), *Manual de historia de la Iglesia,* o.c., VI, 114-133.

Treinta años más tarde, Pierre de Marca (1594-1662), futuro arzobispo de Toulouse, escribió *De concordia sacerdotii et imperii* (1641). En esta obra defendía que las leyes que emanaban de la jerarquía no eran obligatorias hasta que no eran aceptadas por la totalidad de la Iglesia.

b) *Presión de instancias políticas*

En dos momentos solemnes la autoridad civil presionó a entidades eclesiásticas para que se pronunciasen sobre los derechos de la Iglesia de Francia. En otros momentos jugaron sus bazas para comer terreno a la Santa Sede.

En 1661 el Parlamento requirió a la Facultad de Teología de la Sorbona para que explicitase su pensamiento sobre el poder papal y real. La Facultad de Teología respondió con tres afirmaciones iniciales.

— La Facultad enseña que: el rey está sujeto solo a Dios (por tanto no al Papa) en lo temporal; el Papa no puede dispensar a ningún súbdito de la obediencia al rey.

— La Facultad no enseña que: el Papa tenga autoridad en lo temporal; el Papa esté sobre el Concilio; el Papa sea infalible si no le acompaña el consenso de la Iglesia.

— La Facultad nunca consentiría nada contra las libertades galicanas.

Al Parlamento no le pareció suficiente esta declaración. Exigió que, además, la Facultad defendiese que el poder del rey depende solo de Dios y que el Papa, ni tiene poder sobre él, ni puede excomulgarle, ni puede poner en entredicho a Francia.

En los años siguientes, el Papa debió sufrir nuevas presiones de Luis XIV. En 1662 las tropas del duque de Créqui hostigaron a la Guardia pontificia. Ante la respuesta de esta, el embajador francés abandonó Roma; Luis XIV expulsó al nuncio en París y ocupó los territorios pontificios en Francia. En 1664 Alejandro VII tuvo que firmar la paz de Pisa, humillante para los Estados Pontificios, disolver la guardia corsa, pedir perdón a Francia y levantar un monolito como desagravio a la hija mayor de la Iglesia.

A los nueve años, el Rey Sol aplicó a todo el país la tesis de que en sede vacante la Corona no solo administraba los bienes eclesiásticos (regalía temporal), sino que incluso podía nombrar para puestos eclesiásticos que no llevasen aneja la cura de almas (regalía espiritual). Inocencio XI protestó a través de tres breves pontificios. No solo no consiguieron su efecto, sino que todos los obispos, menos dos —depuestos por el rey— apoyaron al monarca.

El tercer incidente tuvo lugar en 1676. Luis XIV nombró a la abadesa de Charonne sin contar con Roma. Inocencio XI suspendió el nombramiento. El Parlamento prohibió la publicación del breve papal. Acto seguido el rey convocó al clero de Francia a la *Asamblea del clero* (1681). Concurrieron a ella 34 obispos y 37 sacerdotes, elegidos todos por el rey. La Asamblea aprobó lo que desde entonces se conoce como los *Artículos galicanos,* obra de Bossuet. En ellos puede leerse:

1. El rey, en lo temporal, es absolutamente independiente.
2. El Concilio es la instancia suprema. Así se declaró en Constanza.
3. Roma debe respetar las normas y las costumbres galicanas.
4. El Papa no es infalible por sí, sino por consentimiento de la Iglesia.

La Asamblea no creyó necesario pronunciarse sobre el objeto del litigio: el derecho del rey a nombrar a la abadesa de Charonne y el poder del Papa para suspender ese nombramiento. Expuso, en cambio, una doctrina de distinta valoración. El artículo 1 era indudablemente verdadero y aceptado. El artículo 3 era ambiguo: no se precisaba cuáles eran esas costumbres y leyes; lo único claro era la obligación que Roma tenía de respetarlas. Los artículos 2 y 4 se apartaban de la fe mayoritaria dn la Iglesia, aunque todavía no estaba dogmáticamente definida. Habría que esperar al Concilio Vaticano I (1870).

c) *La respuesta de la Santa Sede*

El papa Inocencio XI no quiso condenar los artículos, pero no nombró obispos a los sacerdotes que participaron en la Asamblea. Como Luis XIV solo presentaba a estos, llegaron a estar vacantes 35 sedes. El rey no escuchó a quienes le aconsejaban que los metropolitanos consagrasen a los nuevos obispos sin licencia de Roma. Pero ordenó que se enseñasen los citados artículos en seminarios y facultades. Nuevos incidentes posteriores hicieron que Alejandro VIII condenase los cuatro artículos en la constitución *Inter multiplices* (4-8-1690) [42]. Más tarde, siendo ya papa Inocencio XII, Luis XIV cedió algo —revocó la orden de enseñar los artículos y permitió que los preconizados obispos pidiesen la investidura al Papa— y el Papa facilitó el acuerdo exigiendo solo una retractación genérica. Pero el acuerdo era fruto del cansancio, tenía, además, finalidades políticas —como lo tuvo en 1685 la revocación del Edicto de Nantes— y no

[42] DzH 2281-2285. Por error pone Alejandro IV. Antes se había referido a ellos, sin condenarlos, Inocencio XI en el breve *Paternae caritati* (11-4-1682).

solucionó el problema de fondo. El Sínodo de Pistoya volvió a proclamar estos artículos que Pío VI condenó en la constitución *Auctorem fidei* (28-8-1794) [43].

III. LA GÉNESIS DE LA IDEA DE TOLERANCIA

La paz de Westfalia era fundamentalmente intolerante en materia religiosa: en cada Estado no se permitía más culto público que el de la religión oficial. Pero, de hecho, dejaba algunas puertas abiertas: se permitía un culto distinto en las embajadas, se preveía la emigración por motivos religiosos y la educación de los hijos en un Estado acorde con los principios religiosos de sus padres.

Más allá de esta tolerancia prevista en teoría, se abrió paso una tolerancia práctica. Era imposible vivir como enemigos con los que eran amigos y parientes de otra confesión cristiana. Los matrimonios entre católicos y protestantes fueron haciendo más tenue la confesionalidad oficial. Se fue instaurando una idea de tolerancia religiosa que supuso un cambio en las ideas, al que contribuyeron algunos pensadores [44].

Partiremos de la idea y de la práctica de la intolerancia al comienzo de la Edad Moderna, reforzadas por el absolutismo, para detenernos luego en las razones a favor de la tolerancia que se abren paso tras Westfalia.

1. Teoría y práctica de la intolerancia

Durante la Edad Media los cristianos tuvieron que convivir en casi toda Europa con judíos y, en España, con musulmanes. A ellos se reducía la posibilidad de tolerancia o intolerancia ya que no se había producido aún la separación de los reformados, y los cismáticos de Oriente quedaban lejos. En general, se puede decir que existía una tolerancia matizada y recortada, rota en momentos puntuales por persecuciones y expulsiones, que no tenían solo una motivación religiosa [45].

[43] Ibid., 2700.

[44] El título y el contenido de este epígrafe los tomamos básicamente de G. MARTINA, *La Iglesia de Lutero a nuestros días*, II (Cristiandad, Madrid 1974) 131-176, aunque ahora prescindimos de las Edades Antigua y, en parte, Media.

[45] Seguimos aquí, en parte, a R. M.ª SANZ DE DIEGO, «Nosotros recordamos: una reflexión sobre la Soah», en E. GIL - A. VALASTRO, *«Liber amicorum». Libro-homenaje a Juan Bautista Valero, SJ* (Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2003) 219-269, esp. 239-242. Retomamos aquí algunos temas que aparecieron en el capítulo III al hablar de la Inquisición.

La fidelidad de los judíos a su fe y a sus costumbres acentuó las diferencias y, por ello, la animadversión de una sociedad oficial y mayoritariamente cristiana. Eran un reto y un fracaso constante para el cristianismo. Con otros herejes (albigenses, valdenses, cátaros...) se pudo luchar. Los musulmanes buscaron formas de acomodación que no siempre resultaban fiables para los cristianos. Pero los hebreos, sin gran importancia demográfica, mantuvieron su independencia religiosa y racial y lograron un influjo que no estaba en proporción a su número y que se debía a sus indudables cualidades (culturales, mercantiles...) y a la protección que mutuamente se dispensaban [46].

Con todo, esto solo no explica la hostilidad social hacia los judíos que, como acabamos de indicar, tenía otros componentes que no eran religiosos.

Algunos judíos, en parte porque les prohibieron otras profesiones, en parte porque a los cristianos les estaba vedado el préstamo con interés, se hicieron banqueros. La exigencia de tasas usurarias elevadas (hasta un 45%), en no raras ocasiones con crueldad —recuérdese *El mercader de Venecia* de Shakespeare— explica suficientemente, aunque no lo justifique, el sentimiento antijudío. Sin duda, se revistió a veces de motivos aparentemente religiosos («pueblo deicida») y fue exacerbado por predicadores fanáticos, aunque, en general, la autoridad religiosa desautorizaba estas persecuciones.

Por su dinero, su cultura y por lo que hoy llamaríamos su «corporativismo», los judíos consiguieron hacerse indispensables para reyes y nobles y, en general, para la sociedad. A la vez, se mantenían distantes de los demás, (los *goyin,* los incircuncisos, los paganos, los perros) [47] a los que despreciaban y con quienes no querían contaminarse. La existencia de los guetos no era solo una imposición de los cristianos: favorecía a los judíos y consagraba un ideal suyo de pureza no contaminada. Los judíos más poderosos, que no tenían inconveniente en tratar con los paganos, preferían que la gran masa de su pueblo viviese apartada de ellos.

La situación no fue igual en todos los países. En líneas generales se puede afirmar:

— La situación de los judíos no fue dura hasta el siglo XI. Entonces se les aplicaron medidas coactivas de forma generalizada: prohibición de ejercer ciertas profesiones para las que se exigía la fe cris-

[46] Reflexiones semejantes hace, para otra época, H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo* (Taurus, Madrid [3]2001) 47-49.

[47] Entre otros textos, Mt 7,6 y 15,26 testifican que los cristianos del siglo I utilizaban el vocabulario judío que llamaba «perros» a los paganos. Curiosamente en castellano se utiliza la misma expresión insultante aplicada a los hebreos: «perro judío».

tiana (y del servicio militar por la misma razón), fuertes impuestos, reclusión en barrios propios, etc.

— Un desencadenante de estas medidas fue la idea de las Cruzadas. Con un razonamiento simplista y falso, pero eficaz, se argumentaba que no era preciso ir a Tierra Santa teniendo a los judíos tan cerca [48]. También se blandieron como argumentos acusaciones sobre sacrilegios y asesinatos rituales perpetrados por los judíos.

— Las expulsiones no tuvieron como única causa la religión. La política (acabar con un Estado dentro del Estado, inaceptable para los primeros reyes con pretensiones nacionales) y la economía (confiscar sus haberes) jugaron un papel decisivo. Aunque sea la más clamorosa, la expulsión de España (Sefarad) en 1492 no fue la única: ya sabemos que el Imperio romano y antes la República expulsaron a los judíos de Roma. En época medieval y moderna fueron expulsados de Inglaterra (1290); Francia (1306, realizada por Felipe IV el Hermoso, el mismo que acabó con los templarios por las mismas razones); Portugal (1496); Ratisbona (1519).

La situación del pueblo judío fue muy variada a lo largo de estos años. En España se forzaron a veces conversiones, pero los concilios toledanos lo prohibieron. Y hubo épocas de coexistencia y tolerancia entre las tres religiones monoteístas. Con todo, hay que reconocer que una lectura parcial de algunos pasajes paulinos y evangélicos justificó las presiones de variado tipo que se hicieron a judíos y musulmanes.

Siguiendo el razonamiento de Gál 4,21-31, se piensa que los judíos son esclavos, ciudadanos de segunda categoría, hijos de Agar, la esclava, no de Sara, la libre. Pero no hay que matarlos. Son como Caín, a quien Dios pone una señal para que nadie le mate. Se piensa que están en el error. La «perfidia» judaica que entró en la liturgia del Viernes Santo equivale a «fe falsa» o fe equivocada.

Por eso hay que coaccionarles para que abandonen el error y alcancen la fe verdadera. Para justificar estas coacciones se acude a Lc 14,23: *compelle intrare,* es decir, «oblígales a entrar» (a los que no quieren acudir a la boda a la que han sido invitados). Porque hay solo una verdad. Y al Estado le toca colaborar para que todos lleguen a la verdad. La coacción se hacía de diferentes maneras:

— *Económica:* impuestos especiales, por ser judíos y ricos, y prohibición de ejercer ciertos oficios.

— *Social:* habitar en el gueto (la judería, que también ellos prefieren), usar traje típico.

[48] Lo simplista del argumento se muestra en que, en este momento, eran musulmanes y no judíos quienes impedían a los cristianos peregrinar a la Tierra Santa.

— *Ideológica:* en algunos momentos tienen que asistir a sermones obligatorios, naturalmente inútiles.

En Roma, cuando mostraban interés en la conversión, fueron obligados a asistir al catecumenado, lo cual era un problema para los afectados por ser entonces rechazados por ambos grupos sociales. Alguna vez ese «interés» no era cierto: había nacido de deseos de venganza de otros judíos o de cristianos que «denunciaban» ese «interés».

El absolutismo, como ya se ha dicho, pone en manos de los príncipes lo religioso. También se ocupan de la herejía porque: es un delito contra Dios (el príncipe se considera con autoridad delegada de Dios) y es un peligro para los demás. Si la autoridad debe impedir que entre en la ciudad un alimento envenenado que dañaría la salud física de los ciudadanos, mucho más debe impedir la herejía, que causa la muerte del alma; es caridad para el hereje obligarle a entrar en la Iglesia, que es la verdad.

Desde esta perspectiva actúa la Inquisición con cristianos que se desvían de la fe verdadera. Y desde la misma, Westfalia impone una confesionalidad rígida en cada Estado, dependiendo de la fe del gobernante.

2. Se va abriendo paso la idea de tolerancia

Con todo, esa intolerancia se fue resquebrajando. Algunos espíritus dentro del catolicismo vivieron su fe sin renegar de ella, pero siendo tolerantes con quienes profesaban otra. Un ejemplo es Michel de Montaigne (1533-1592), humanista francés que vivió en la Francia de las guerras de religión y convivió con hermanos suyos que se pasaron a la Reforma. Se ocupó del hecho religioso, especialmente en su *Apología de Raimundo Sabunde,* teológo catalán que murió siendo profesor en la Universidad de Toulouse (1436). Había traducido su obra *Theologia naturalis seu Liber creaturarum* y, más tarde, le dedicó el más extenso de sus *Ensayos* en el tomo II. Partidario de la Liga católica, trabajó para que los católicos aceptasen a Enrique de Borbón. Parece bastante acertada su expresión: «Ser gibelino para el güelfo y güelfo para el gibelino» [49].

[49] *En torno a Montaigne. Una reflexión contemporánea sobre el humanismo,* coordinado por M.ª P. Suárez y M. Alfaro (Librería UAM, Madrid 1998), recoge las intervenciones del seminario que tuvo lugar en la Universidad Autónoma de Madrid. La cita aparece en la p.100. Son interesantes, especialmente, las aportaciones de ambas coordinadoras. Montaigne mantuvo una actitud semejante de distancia ante el Descubrimiento y Evangelización de América: cf. C. THIEBAUT, «"La desolación de esta conquista": las reflexiones de Montaigne sobre las Indias», en M. BOIXAREU -

Más tarde, fue inevitable que la paz de Westfalia, al hacer depender la religión oficial de cada Estado de la religión de quien mandaba en él, relativizara la verdad de cada una de las confesiones cristianas. Sobre todo, se rompió la hostilidad entre ellas. No era fácil vivir separados de «herejes» que, a la vez, eran parientes, amigos, compañeros de trabajo. Los matrimonios mixtos acercaron en la práctica a los cristianos de ambas confesiones. Fue desarrollándose una nueva mentalidad que se basaba en cinco líneas argumentales:

1. *Minimalismo dogmático, que llegará a indiferentismo.* Se intentó reducir los dogmas. La necesidad de convivencia, la convicción de la inutilidad de las controversias y el daño de las guerras de religión llevaron al convencimiento de que era mejor rebajar las pretensiones dogmáticas de cada confesión, pues en el fondo no había seguridad de dónde estaba la verdad. Y la pureza de vida importaba más que la ortodoxia doctrinal. Por este camino fueron, en distinta medida, Erasmo (1467-1536) [50], Sebastián Chateillon (1515-1563), calvinista, opuesto a Calvino en su intolerancia [51], Fausto Socini (1539-1604) [52] y los ilustrados Pierre Bayle (1647-1702) [53] y Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) [54]. Algunos de ellos llegaron a un relativismo indiferentista.

2. *Necesidad de una coexistencia pacífica.* Desde una perspectiva más positiva, algunos autores hacen ver que las controversias y

R. Leyere, *La historia de España en la literatura francesa. Una fascinación* (Castalia, Madrid 2002) 137-147.

[50] En *De sarcienda Ecclesiae concordia* (1533) proponía dejar libre la opinión respecto al primado del papa o al origen divino de la confesión, cargando más el acento en lo moral.

[51] Con motivo de la ejecución de Miguel Servet escribió dos opúsculos: *De haereticis an sint persequendi* y *Contra libellum Calvini* (1554). Defiende que el cristianismo se basa en la pureza de vida más que en las ideas. Cristo se comparó al rey que, en su ausencia, espera que los suyos hagan rendir sus talentos, no que se enzarcen en discusiones acerca de las que no hay certeza revelada. Dedica páginas a refutar los argumentos de quienes apoyaban en la Biblia la intolerancia.

[52] Noble sienés, que, tras haber viajado a Suiza y Transilvania, acabó recalando en Polonia a finales del siglo xvi, ya que entonces allí se permitía, dada su estructura feudal, la disidencia religiosa. Él profesaba un deísmo confuso, negaba la Trinidad y afirmaba que no eran precisos todos los artículos de la fe para lograr la salvación. Con más razón el Estado no debía inmiscuirse en los asuntos religiosos.

[53] Osciló entre protestantismo y catolicismo. Fue precursor de la Ilustración y la Enciclopedia. En su *Diccionario histórico crítico* arremete contra la intolerancia y contra atribuir a Dios muchos eventos que son naturales.

[54] Estima que todas las religiones son solo etapas que conducen a otra religión más perfecta: primero fue la religión pagana; luego, el paganismo fue superado por la religión judía, que era más perfecta; a su vez, el judaísmo es superado por el cristianismo, más perfecto aún; y, por fin, el cristianismo será superado por otra religión nueva que vendrá después y que será ya la máxima perfección. En su apólogo *Natán el sabio* defiende la imposibilidad de que la razón llegue a conocer la verdadera religión.

las guerras de religión no favorecen a la humanidad ni a la misma fe. Se impone una tolerancia práctica, que ya recomendaba santo Tomás con los infieles. Es la teoría del mal menor y de lo que más tarde se llamará «tesis e hipótesis», es decir, principios —que pueden ser inalterables— y aplicación de estos en situaciones concretas. En esta línea se sitúan Jan van der Meulen, rector de la Universidad de Lovaina, el jesuita Martin van der Beck y otros teólogos de finales del siglo XVI.

3. *El Estado debe ocuparse solo de lo material.* John Locke (1632-1704) y antes Hugo Grocio (1583-1645) —de los que nos ocuparemos en el capítulo próximo— pensaron que el Estado solo tiene que atender al bien material y no entrar en la conciencia. Pues al Estado no le importa que Dios sea relevante o no: debe gobernar «como si Dios no existiese». Locke, en su *Ensayo sobre la tolerancia* (1667) afirma que al Estado no le convienen las guerras de religión que convierten la disidencia religiosa, de por sí inocua, en oposición política. En *Tercera carta sobre la tolerancia* se apoya en la imposibilidad de llegar en materia religiosa a una certeza objetiva. Sin embargo, apunta a tres excepciones en las que debe intervenir el Estado: los ateos, porque van contra la razón, el gran ideal de la Ilustración, ya que es irracional no creer en Dios; los mahometanos, porque se oponen al bien común por la poligamia y la guerra santa, y los católicos, porque dependen de un poder extranjero.

4. *El respeto a la conciencia.* Lo que para nosotros es hoy el argumento básico, era entonces minoritariamente atendido. En él se basaron quienes trataron con amabilidad a los herejes, el beato Pedro Fabro, compañero de san Ignacio (1506-1546) y san Francisco de Sales (1567-1622) obispo de Ginebra, por citar solo algunos ejemplos señeros. A ellos debe añadirse el rey polaco Esteban Báthory [55]. Él afirmaba que Dios se ha reservado, y nadie puede usurpárselas, tres cosas: crear de la nada, conocer el futuro y gobernar las conciencias. Uno de sus cancilleres decía: «daría media vida para la conversión de los protestantes, reservaría la otra media para alegrarme, pero daría toda mi vida para no violentar la conciencia de nadie».

5. *Motivo religioso.* El máximo exponente de esta tendencia en Gottfried Wilhem von Leibniz (1646-1716). Protestante de hecho, pero católico de corazón. Se consideraba un cristiano inevitable e injustamente excomulgado y separado de parte de sus hermanos. Fue un gran idealista de la unidad de las tres iglesias: católica, protestante y griega. Sus razones son neutralizar el peligro turco, respetar las conciencias, pero sobre todo, su convencimiento de que la separación es una herida a la fe. Durante veinte años mantuvo

[55] Príncipe de Transilvania, fue elegido rey de Polonia en 1576 y reinó diez años.

correspondencia con un cardenal español, Cristóbal Rojas Espínola (1626-1695) [56], que se publicó en vida de Leibniz contra su voluntad. Mantuvo también correspondencia con Bossuet. Leibniz proponía que los católicos renunciaran a Trento, y los protestantes a la época anterior a la reforma. Pero la historia no da fácilmente marcha atrás. También intentó la unión con los ortodoxos, aunque sin éxito.

La fuerza de estos argumentos no es la misma en todos. Calaron lentamente en las conciencias y sobre todo en la legislación. Aunque se produjo algún retroceso: la revocación del Edicto de Nantes ya aludida (1685) y, antes, el *Test Act* en Inglaterra (1673). Carlos II de Inglaterra había concedido (1672) una cierta libertad de culto privado a los católicos. El Parlamento, dominado por anglicanos, obligó al rey a deshacer lo hecho y a imponer a los funcionarios una fórmula de juramento que negaba la transubstanciación.

La Ilustración, de la que nos ocuparemos en el próximo capítulo, reforzó la idea de tolerancia, no siempre desde perspectivas aceptables para los católicos ni incluso para el sentido de la verdad. Algo semejante hay que decir de los primeros intentos del liberalismo que encontraron el rechazo de la Santa Sede y de muchos católicos, pues se basaban en un indiferentismo religioso no aceptable. Como veremos a su tiempo, León XIII y Pío XII abrieron una puerta a la tolerancia. Corresponde a Juan XXIII y al Concilio Vaticano II el mérito de haber aceptado la libertad religiosa que con Juan Pablo II se convierte en una de las bases de la doctrina social.

IV. PROBLEMAS POLÍTICOS DE RAÍZ RELIGIOSA

Las divisiones religiosas dentro de la Iglesia que comenzaron con Lutero tuvieron repercusiones políticas inmediatas, que se estudiaron en el capítulo V. Pero no acabó allí su influjo. Hemos visto en este capítulo que a lo largo del XVII y principios del XVIII hubo que arbitrar fórmulas de convivencia civil para solucionar los problemas políticos que creó la división religiosa. La paz de Westfalia fue una solución provisional y desacertada. Se conseguía la paz tras treinta años de lucha, pero sobrevenían otras consecuencias, que eran las que se habían buscado con el pretexto de la religión. Además, no fue un acierto ni un indicio de modernidad ligar la libre práctica religiosa a la voluntad de cada soberano.

[56] Franciscano español, de familia italiana y española, obispo y cardenal. Pretendió la unión de las dos confesiones cristianas a base de cesiones, sin éxito. Su plan está escrito en un libro llamado *Regulae circa Christionurum omnium ecclesiasticam reunionem.*

Culmina, además, la tendencia iniciada antes, de concederse los reyes un poder absoluto, aunque hay polémicas sobre esto. Finalmente se impone el pensamiento absolutista, que busca apoyos y legitimación para ello en la teología. Sobre todo, nace una nueva concepción de las relaciones Iglesia-Estado, en la que este lleva todas las de ganar. Ya quedan enterrados para siempre los tiempos en que el pontífice romano se imponía a emperadores y reyes.

Al socaire de la paz de Westfalia y del absolutismo se instauró una confesionalidad que, además, fue intolerante al principio. En teoría un Estado confesional puede ser tolerante. Pero los nacidos de Westfalia y los que habían pasado por guerras que se llamaron de religión no lo fueron. La intolerancia oficial fue cediendo, no sin pasos hacia atrás, como se ha dicho y se fue imponiendo una tolerancia más racional y más evangélica, aunque, como en todo lo humano, tanto dentro como fuera de la Iglesia, los razonamientos y motivaciones no fueran siempre puros al cien por cien.

Como ya queda dicho, la Ilustración contribuyó a dinamitar el absolutismo que quedó ya para siempre como *l'Ancien Régime,* A la vez, impulsó la tolerancia religiosa. Todo ello y más serán el objeto del capítulo siguiente.

CAPÍTULO VIII

EL SIGLO XVIII: LA ILUSTRACIÓN. REVOLUCIONES NORTEAMERICANA Y FRANCESA

BIBLIOGRAFÍA

ARTOLA, M., *Textos fundamentales para la historia* (Biblioteca de la Revista de Occidente, Madrid 1968); ALCORIZA, J. - VILLACAÑAS, J. L., *Defensa de la Ilustración* (Alba, Madrid 1999); BERGERON, L. - FURET, F. - KOSELLECK, R., *La época de las revoluciones europeas 1780-1848* (Siglo XXI, Madrid 1983); CHEVALIER, J. J., *Los grandes textos políticos. Desde Maquiavelo a nuestros días* (Aguilar, Madrid 1965); DEPARTAMENTO DE PENSAMIENTO SOCIAL CRISTIANO, *Una nueva voz para nuestra época (Populorum progressio, 47)* (Universidad Pontificia Comillas, Madrid [3]2006); DÍAZ, F., *Europa: de la Ilustración a la Revolución* (Alianza, Madrid 1994); FURET, F., *La Revolución a debate* (Encuentro, Madrid 1999); ÍD., *La Revolución francesa* (Rialp, Madrid 1988); GODECHOT, J., *Las revoluciones: (1770-1799)* (Labor, Barcelona 1969); JELLINEK, G., *La Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* (UNAM, México 2000); INSTITUTO FE Y SECULARIDAD, *Memoria académica. 1988-89* (Fe y Secularidad, Madrid 1989); LABOA, J. M.ª, *Cristianismo. Origen, desarrollo, divisiones y expansión* (San Pablo, Madrid 2002); MAYER, J. P., *Trayectoria del pensamiento político* (FCE, México 1966); PRIETO, F., *Manual de historia de las teorías políticas* (Unión Editorial, Madrid 1996); SABINE, G., *Historia de la teoría política* (México, FCE 1986); SIEYÈS, J., *El tercer estado y otros escritos políticos* (Espasa Calpe, Madrid 1991); TOCQUEVILLE, A. de, *El Antiguo Régimen y la Revolución* (Guadarrama, Madrid 1969); TILLY, CH., *Las revoluciones europeas, 1492-1992* (Crítica, Barcelona 1995); TRUYOL Y SERRA, A., *Historia de la filosofía del derecho y del Estado.* II: *Del Renacimiento a Kant* (Alianza, Madrid 1982).

El siglo XVII dejó exhausta a la sociedad europea. Fue un siglo de guerras, disputas teológicas, pérdida de interés por lo religioso, florecimiento del racionalismo y preparación para una nueva visión del mundo que se conocerá como *Ilustración.* El siglo XVIII, por el contrario, arranca con aires nuevos: los conflictos armados y las controversias teológicas quedaban atrás y la Ilustración aparecía como un modo nuevo de comprender al mundo y al hombre. Este nuevo modo de pensar está dominado por un acontecimiento social con importantes consecuencias políticas y económicas: el ascenso de la burguesía. Ello se suma a un período de crecimiento económico, progreso científico, desarrollo técnico y crecimiento de las ciudades y puertos.

La burguesía del siglo XVIII no es homogénea. Está compuesta por comerciantes, funcionarios, financieros, filósofos, intelectuales, etc. Pero existe una filosofía burguesa basada en grandes ideales: libertad, progreso y humanidad, fruto de una evolución de las ideas y de términos como naturaleza, felicidad, virtud, razón y utilidad.

La Ilustración es un fenómeno complejo, que tiene muchas facetas. Seguimos viviendo de sus efectos. Sin entrar en descripciones que se encuentran en las historias de la filosofía, de la cultura y de la Iglesia [1], vamos a dar ante todo una visión general de este período: qué es, cuáles son sus orígenes, sus ideas básicas y algunas de sus consecuencias. Tras esta primera introducción, dedicaremos más atención, supuesta la finalidad de estas páginas, a los pensadores que contribuyen a crear una nueva forma de entender la realidad política: será la parte segunda. Dos de las repercusiones prácticas de esta nueva concepción, que tuvieron lugar en el siglo XVIII, las revoluciones norteamericana y francesa, constituyen respectivamente la tercera y cuarta parte de este capítulo. Finalmente, diremos una palabra sobre la actitud de la Iglesia ante todos estos eventos.

I. LA ILUSTRACIÓN

Nos acercamos ahora de forma general a este fenómeno histórico desde cuatro perspectivas: lo que es la Ilustración, sus orígenes, sus ideas básicas y algunas de sus consecuencias inmediatas —porque tuvo otras de más largo alcance, que aparecieron más tarde— para la sociedad y para la Iglesia.

[1] Pueden verse, por ejemplo, G. MARTINA, *La Iglesia de Lutero a nuestros días,* II (Cristiandad, Madrid 1974) 243-270; R. GARCÍA-VILLOSLADA - B. LLORCA - J. M.ª LABOA, *Historia de la Iglesia católica.* IV: *Edad Moderna* (BAC, Madrid ⁷2009) 409-466; J. M.ª LABOA, *Cristianismo,* o.c., 274-283; J. LORTZ, *La historia de la Iglesia en la perspectiva de la historia del pensamiento* (Cristiandad, Madrid 1982) 315-362; O. KÖHLER, «La Ilustración», en H. JEDIN (dir.), *Manual de historia de la Iglesia,* VI (Herder, Barcelona 1978) 488-538; L. J. ROGIER, «La "Ilustración" y la Revolución», en L. J. ROGIER - R. AUBERT - M. D. KNOWLES, *Nueva historia de la Iglesia,* IV (Cristiandad, Madrid 1977) 17-42, 129-149; J. ÁLVAREZ GÓMEZ, *Manual de historia de la Iglesia* (Publicaciones Claretianas, Madrid 1995) 260-264. De forma sintética, como en toda la obra, este último recoge lo importante de la Ilustración en general y en diferentes países europeos. Pero, por contagio con el italiano, llama a la Ilustración «iluminismo», que en castellano equivale a «alumbradismo». J. M.ª LABOA, *Atlas histórico del cristianismo* (San Pablo, Madrid 1998) 240-247.

1. El concepto

En casi todas las lenguas europeas el nombre de este movimiento cultural tiene que ver con la luz, la claridad: *Aufklärunk* en alemán, *Lumières* en francés, *Illuminismo* en italiano, *Ilustración* en español. Así lo concibieron sus protagonistas. Immanuel Kant (1724-1804) en su escrito *Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?* (1774) [2] la define como la mayoría de edad del hombre, su salida de la minoría de edad racional, en la que había caído por su propia culpa. Puede intuirse en esta última frase una alusión al pecado original o al castigo de Prometeo. Pero lo básico es la afirmación de la mayoría de edad racional. Desde aquí se entiende que hablen de luz, de ilustración.

El movimiento ilustrado nace en Inglaterra, desde ahí pasa al continente, a Francia en un primer momento. El francés es entonces la lengua universal de la cultura. De ahí, a Alemania. Más tarde se exporta al Nuevo Continente. Aunque se identifica con el siglo XVIII es en parte anterior a él y sus consecuencias sobrepasan este siglo.

En síntesis, se debe afirmar que la Ilustración es una nueva concepción de la vida y del mundo, que pretende desbancar la visión tradicional y afecta a muchos campos, entre ellos la política. Con ella comienza la Modernidad en Europa y de allí pasa a otros ámbitos geográficos en lo que llamamos Occidente.

2. Sus orígenes

Se puede subir, como acabamos de decir, al paraíso terrenal o a Prometeo para buscar las raíces de este movimiento. Pero, sin ir tan lejos, la mayoría de los autores coinciden en una serie de fenómenos previos que, como causas próximas, dieron origen a la Ilustración. Podemos agruparlos en varios conjuntos:

—*Ideológicos:* tanto el racionalismo de René Descartes (1596-1650) como el empirismo de Francisco Bacon de Verulano

[2] En castellano existen las ediciones de: A. Puente Arroyo (Universidad de Salamanca. Instituto de Ciencias de la Educación, Salamanca 1988); F. Guzmán Verdejo y F. Rueda Suárez (Linares 1992); N. Vives (Vicens Vives, Madrid 1989); J. M.ª García Mauriño (Ed. del Orto, Madrid 1998); A. Maestre y J. Romagosa (Tecnos, Madrid 1988); N. Campillo y M. Ramos (Valencia 1990), y R. Rodríguez. Aramayo (Alianza, Madrid 2004). J. Alcoriza y J. L. Villacañas lo publican con otros textos de Kant bajo el título *Defensa de la Ilustración,* 63-71 (Alba, Madrid 1999). En valenciano, junto con el prólogo a la *Crítica de la Razón pura,* lo publicaron con una Introducción y notas N. Campillo y M. Ramos Valera (Universidad de Valencia. Servicio de Publicaciones, Valencia 1991).

(1561-1626) —del que nos ocupamos en el capítulo anterior—, tenían un denominador común, que era consecuencia de una postura que caracterizó al Renacimiento: la centralidad del ser humano. Bossuet (1627-1704) —aludido también en el capítulo VII— con visión preponderantemente negativa, lo había denunciado como el orgullo que no puede sufrir ninguna autoridad y todo lo pone en tela de juicio; el hombre se centra en sí mismo y se hace su propio dios. A ello contribuyó el auge de la ciencia, que sustituía a la cultura clerical anterior. El caso Galileo se convirtió en símbolo de la nueva era.

— *Eclesiales:* el absolutismo y la secularización de la política habían reducido el poder de la Iglesia. Las guerras de religión y las controversias teológicas —sobre el primado del Papa (galicanismo, regalismo, josefinismo) y sobre la actuación de la gracia (*De auxiliis,* jansenismo)— habían provocado un hastío hacia lo religioso. La postura de la Iglesia ante la ciencia, fácil de caricaturizar como retrógrada, pese a que la inmensa mayoría de los científicos eran creyentes y algunos eran eclesiásticos, contribuyó a crear un clima de hostilidad y desprecio. Es el que aparece en la *Enciclopedia.*

— *Políticos:* el auge del absolutismo iba en dirección contraria a estas ansias de entronizar al ser humano. La Ilustración arremeterá contra los poderes absolutos y explicará de otra manera el origen y sentido de la autoridad, si bien su oposición a estos regímenes no es siempre clara, en parte porque tienen mucho poder y en parte porque, al marginar a la Iglesia, tienen algo en común con los ideales ilustrados. Los monarcas absolutos entendieron que les era más útil sumarse al movimiento ilustrado que oponerse a él. Los ilustrados aceptaron el escenario que les ofrecían: son emblemáticos los «salones» en los que la aristocracia que apoya al absolutismo se empapa de las ideas renovadoras, que en principio atentaban contra su estatus.

3. **Sus ideas básicas**

También se pueden sintetizar en tres apartados:

— *Crítica:* todo lo anterior debe ser sometido a una crítica racional. Esta llegará a todos los ámbitos de la vida: Kant intenta una filosofía y una metafísica sobre bases nuevas y no es casual que sus obras principales sean una crítica (de la razón pura y de la razón práctica). La crítica llega también al Estado absoluto: sobre lo que ya habían dicho Hobbes y otros pensadores de los que nos ocupamos en el capítulo precedente, avanzan autores como John Locke (1632-1704), el barón de Montesquieu (1689-1755) y Jean Jacques Rousseau (1712-1778), entre otros. Como ya se indicó, esta crítica es más matizada que la que se dirige a la religión, aunque también

esta, inicialmente, es moderada en la forma y casi nunca directa. Así tratan el tema religioso Pierre Bayle (1647-1706), el ya citado Montesquieu en sus *Cartas persas,* Denis Diderot (1713-1784) y Jean Le Rond D'Alambert (1717-1783) a través de la *Enciclopedia* y Francis Marie Arouet Voltaire (1694-1788).

— *Optimismo y fe en la razón y en la naturaleza:* frente a la visión anterior, para los ilustrados, pesimista, se recobra la fe en lo natural y en el poder de la razón. Con esta herramienta se puede entender el mundo y mejorarlo. El progreso material es uno de los ideales de los ilustrados.

— *Secularización:* el interés de los ilustrados es el bien material de los ciudadanos. No es que nieguen a Dios y a lo espiritual, es que no les interesa. Las disputas teológicas del XVII han producido un hastío generalizado. En la educación se busca dejar libre a la naturaleza. Se prescinde de lo religioso: por eso se refuerza la tolerancia, iniciada ya antes. La tolerancia degenera en relativismo. El *Deísmo* de Heriberto de Cherbury (1581-1658) establece un denominador común de todas las religiones que relativiza sus pretensiones de verdad absoluta.

4. Algunas consecuencias inmediatas para la sociedad y para la Iglesia

Nos limitamos a un breve apunte: se trata de algo conocido y no constituye el objeto directo de nuestro interés ahora. Sin duda creció la cultura, de forma elitista aunque real. En ocasiones pudo ser un barniz más superficial pero se dieron avances indudables. Se orientó de otra manera la pedagogía y la educación, ya que se pretendía crear un tipo de hombre nuevo y, a la vez, se intentaba que la cultura llegase a todos —o, realísticamente, a muchos— y esto suponía poner la enseñanza en manos del Estado. Se alentó la ciencia y también la ciencia económica: la fisiocracia de François Quesney (1694-1774) y el liberalismo económico de Adam Smith (1723-1790) y David Ricardo (1772-1823), por citar solo los autores más conocidos. Se acrecentó el interés por el progreso material: las «Sociedades de Amigos del País» y los «Caballeritos de Azcoitia» son ejemplos en España. Y, por supuesto, la Ilustración influyó notablemente en las ideas y realizaciones políticas, de las que nos ocuparemos con más detención.

Antes queremos fijar nuestra atención en las consecuencias que tuvo la Ilustración para la Iglesia ya que estuvo en el punto de mira de los ilustrados como símbolo del mundo caduco que había que criticar. A la vez, es cierto que los ilustrados eran hijos de la Iglesia y

que, junto a los más críticos con las formas de religión y la estructura eclesiástica, existieron representantes de la Ilustración católica. Sin duda, el nuevo hombre ilustrado pertenecía, en un gran número, a lo que se llamaba entonces «los espíritus fuertes»: racionales, independientes, intelectualmente mayores de edad. Al mismo tiempo, el movimiento cultural que suscitó la Ilustración obligó a la Iglesia a mejorar su cultura y a afrontar el diálogo con las nuevas corrientes. Los métodos modernos tuvieron influjo variado en la interpretación de la Escritura y en la historia de la Iglesia. Frutos de este talante nuevo fueron los estudios de los bolandistas, maurinos, la historia de los concilios de Giovanni Domenico Mansi (1692-1769) y, en España, los PP. Enrique Flórez (1702-1773), Benito Jerónimo Feijoo (1676-1774), Francisco Isla (1703-1781) y buena parte de los jesuitas que, tras la extinción de la Orden, debieron emigrar a Italia. Fue brillante la llamada Ilustración católica [3].

J. M.ª Laboa ha resumido con acierto algo de lo que supuso la Ilustración. Tras dejar sentado que los ilustrados rechazaron la Revelación, el misterio, lo sobrenatural, sin negarlo pero ironizando sobre todo ello y desentendiéndose de todo lo que no estaba de acuerdo con sus ideales, afirma:

> «Salvaron una religión natural, reducida a un vago deísmo, en el que la esencia divina permanecía alejada, incognoscible, poco preocupada por el género humano y sus problemas. Pretendieron construir una filosofía que renunciara a lo que consideraban sueños metafísicos, una política no sometida al derecho divino de reyes y gobernantes, una religión sin misterio y una moral natural sin dogmas. Este planteamiento llevó a la secularización de la cultura y del pensamiento de la sociedad europea occidental.
>
> A una civilización fundada sobre los deberes para con Dios y el príncipe sucede otra fundada en la idea de los derechos de la conciencia individual, de la crítica, de la razón, del hombre y del ciudadano. A la Tradición se contrapuso el progreso, a la Verdad absoluta revelada por Cristo la tolerancia y el relativismo, al inmovilismo del Antiguo Régimen la modernidad, a la jerarquía y el magisterio eclesiástico la libertad, al pecado original y al Evangelio el mito del buen salvaje, a la presencia del misterio el convencimiento de que solo hay que creer lo que se entiende. Todas las religiones eran igualmente buenas y dependían de la cultura, el clima y las circunstancias históricas de cada pueblo» [4].

[3] Además de los manuales de historia de la Iglesia citados en nota 1, cf. J. M.ª LABOA, *Cristianismo,* o.c., 274-278.

[4] Ibíd., 280-281. Algo semejante, avalado con textos, en J. COMBY, *Para entender la historia de la Iglesia,* II (Verbo Divino, Estella 1987) 80-85.

II. EL PENSAMIENTO POLÍTICO DE LA ILUSTRACIÓN

Como era de esperar, es abundante el número de pensadores que, con la actitud de la Ilustración, se ocuparon de asuntos políticos. La actitud básica de este período es la crítica, como ya se apuntó. Era natural que se aplicase al Estado absoluto y a sus bases, especialmente al origen de la autoridad. Además, y en respuesta y prolongación al pensamiento de la escolástica de Salamanca, tratan también de problemas que los maestros salmantinos habían abordado: el derecho natural y el derecho de gentes. Los salmantinos habían mantenido la tradición de la Iglesia, expresada en dos principios básicos:

1. Dios ha hecho al hombre sociable por naturaleza: necesita de los otros. Luego la sociedad es necesaria —y querida por Dios— para el hombre primariamente.
2. El sentido común y la experiencia hacen ver que una sociedad no puede funcionar sin autoridad. Luego la autoridad es necesaria —y querida por Dios— secundariamente.

Como se adelantó en el capítulo VII y se explicitará aquí más adelante, Hobbes prescinde de Dios para justificar la racionalidad de la autoridad y el Estado. Siguiendo sus pasos, aunque separándose de su pesimismo, los teóricos de la Ilustración proponen otra explicación de las realidades políticas y sociales que prescinde de Dios y emplea otras hipótesis para explicarlas. Les influye un sentimiento de hastío hacia la teología, derivado de la larga y cruenta lucha entre catolicismo y protestantismo y de las controversias teológicas posteriores entre católicos (la cuestión *De auxiliis* sobre la predestinación y la contribución de la libertad humana a la propia salvación, las disputas morales posteriores, el jansenismo, etc.). También sienten repulsa hacia el absolutismo que había interpretado la vieja fórmula «La autoridad viene de Dios» como apoyo indiscriminado a la autoridad, en contra del sentido que la frase había tenido hasta entonces.

Para poner algo de claridad en un grupo muy numeroso de pensadores de estos años vamos a separarlos inicialmente en dos apartados: los que llamaremos *precursores de la Ilustración* y los *ilustrados* propiamente dichos. Hay matices que, con diversa intensidad según cada caso, separan a los pensadores de ambos grupos. Incluso dentro de ellos, también en aras de la claridad, podemos distinguir varios subgrupos.

1. Precursores de la Ilustración

Los llamamos así no solo por razones cronológicas, que no siempre se dan, sino sobre todo por su talante en cuestiones políticas. Los

agrupamos en tres bloques: los que se conocen como *iusnaturalistas,* Blaise Pascal y Baruch Spinoza, que marchan en otra dirección y Thomas Hobbes, aludido ya.

a) *Los iusnaturalistas*

Bajo este epígrafe agrupamos a varios pensadores, defensores todos del derecho natural como base para el derecho internacional, del que también se ocupan.

— Alberico Gentili (1541-1608).

Por influjo de su padre, partidario de Zuinglio, se hizo protestante. Fue profesor en Oxford, aunque cayó en desgracia tras la muerte de la reina Isabel. Se ocupó especialmente del derecho internacional. Aplicó a la cosmovisión protestante la doctrina de los internacionalistas y iusnaturalistas españoles. Precursor en varios puntos de Hugo Grocio, del que nos ocuparemos inmediatamente, coincidió con él en el reconocimiento de la extraterritorialidad de las embajadas y de la inmunidad de los embajadores respecto a las leyes propias del país en el que se encontraban en misión diplomática [5]. Su tratado *De legationibus* se considera el primer tratado del derecho diplomático. Trató también sobre la guerra: *Bellum est publicorum armorum iusta contentio,* definición en la que entran los tres elementos precisos: cuerpo público, fuerza de las armas y justicia. Como Grocio, separó la teología de la ética.

— Hugo Grocio (1583-1645).

Holandés, de padre protestante y madre católica. Calvinista, se acercó a los arminianos, próximos al catolicismo y alejados de la doctrina de la predestinación. Fue un niño prodigio y con 24 años escribió *Mare liberum,* donde defendía que los mares no están bajo el dominio de ningún país, contra lo comúnmente aceptado entonces. Se exilió de su país, vivió en París y allí escribió su obra más representativa: *De jure belli ac pacis libri tres, in quibus ius naturae et gentium item iuris publici praecipua explicantur.* Grocio destaca por sus obras de contenido jurídico, así como por su contribución al desarrollo de la historia y de la teología.

[5] En este sentido su dictamen apoyó al embajador español, Mendoza, ante el gobierno inglés. Defendió igualmente la ilicitud de que Holanda apresase a barcos españoles en aguas inglesas: *Hispanicae advocaciones.*

Grocio vivió en un mundo atenazado por conflictos religiosos y políticos, frente a los que antepuso la razón natural y la tolerancia. En su teoría del derecho natural, en la se inspira el jansenista Jean Domat (1625-1696), se acerca a Francisco Suárez al perseguir la superación de la antinomia entre intelectualismo y voluntarismo: la voluntad de Dios se expresa en la razón humana cuyas evidencias son el criterio de toda certeza. De este modo, el derecho natural consiste en lo que la recta razón demuestra conforme a la naturaleza social del hombre [6].

Comparte con Aristóteles el principio de sociabilidad natural entendido como propensión natural y como necesidad que asegura la cooperación. Entiende que la sociedad política es «asociación perfecta de hombres libres, asociados para gozar de sus derechos y para su común utilidad» en un Estado que tiene como misión la garantía del orden público y cuyo origen se sitúa en un pacto o contrato social que para Grocio es histórico [7]. El poder, según Grocio, reside en la comunidad y esta lo cede dando origen así a las distintas formas de gobierno. Este poder es soberano en tanto que no depende del derecho, ni puede ser anulado por la voluntad humana. El derecho de resistencia dependerá del acuerdo al que hayan llegado el rey y los súbditos y de que el pueblo se haya reservado parte de la soberanía. Con respecto a la relación entre poder espiritual y poder temporal, Grocio concluye que la Iglesia está sometida al orden natural, por lo tanto, al poder civil. Pese a ello cada pueblo decide cuál debe ser la forma de organización de las relaciones Iglesia-Estado.

Como autor que desarrolla el estudio del derecho de gentes hay que destacar que sigue la línea de la escolástica española: distinción entre derecho de gentes natural aplicado a las relaciones entre los pueblos y derecho de gentes positivo que se manifiesta a través de los tratados y con el expreso consentimiento de las naciones. Otra de sus contribuciones se centra en el estudio del derecho de guerra a partir del concepto de guerra justa de Vitoria que Grocio vinculará a un orden legal en el que se equipara a los dos contendientes.

Se le considera el secularizador del derecho natural por su conocida opinión de que sus preceptos obligarían aunque Dios no existiese, *etsi Deus non daretur.* Siendo personalmente creyente, tenía el concepto de que el ser humano está sometido a la naturaleza intrínsecamente, no solo por un precepto divino [8].

[6] A. Truyol y Serra, *Historia de la filosofía del derecho y del Estado,* o.c. II, 158.
[7] Cf. ibíd., 160.
[8] Explica el sentido de esta expresión, distinto del que se le da con frecuencia, L. M. Armendáriz, «Si Dios existe, todo es diferente»: *Razón y Fe* 1295-1296 (2006) 147-160. Se suele omitir parte de la cita de Grocio: «Aunque concediésemos que Dios

— Samuel Pufendorf (1632-1694).

Hijo de un pastor protestante. Estudió Teología y Derecho en Leipzig y Filosofía y Matemáticas en Jena. Fue profesor en La Haya, Heldelberg y Lund (Suecia). Se ocupó también del derecho internacional y del natural y consumó la separación entre el derecho y la moral, asignando a aquel el fuero externo y a esta el interno. Su obra *De iure naturae et gentium* incorpora al título el concepto de derecho natural. Fue, además, historiador y consejero de Estado en Suecia y en el Imperio. En esta misma línea de separación entre derecho y moral hay que situar a Christian Tomasio (1625-1728) y Christian Wolf (1679-1754), a los que aquí solo mencionamos, ya que son auténticos ilustrados, más que precursores de la Ilustración. Para ellos, el derecho natural se apoya en la razón y se construye con la sola razón. Esta, a su vez, se apoya en la naturaleza real y obtiene de ella por vía deductiva unos principios particulares y concretos a través de una serie indefinida de inferencias, Más tarde Kant y Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) proseguirán por este camino.

b) *Otras visiones del derecho natural*

— Blaise Pascal (1623-1662).

Matemático, filósofo y creyente, «caña pensante», experimentó una conversión la noche del 23 de noviembre de 1654 que le afectó para el resto de su breve vida. Cercano al jansenismo de Port-Royal, se inclinó a un fuerte rigorismo ético que le llevó a enfrentarse con dureza y poca justicia a la casuística jesuítica, que consideraba laxa, en sus *Cartas provinciales* [9]. Escribió *Pensamientos* (1670) obra de apología cristiana dirigida contra los *libertinos* [10], que quedó sin concluir.

Pascal era *fideísta:* la razón del hombre, naturaleza caída, es incapaz de ofrecerle verdades absolutas. Estas proceden de la Revelación. La justicia, por ejemplo, no es cognoscible por el ser humano. Por esta razón la única justicia conocida es la autoridad del soberano, la fuerza del legislador y la costumbre. Pascal no es un pensador

no existe, cosa que no se puede hacer sin el mayor delito» *(quod sine summo scelere dari nequit).*

[9] Ibid., 165.

[10] Los libertinos franceses constituyen una escuela de pensamiento utilitarista y escéptica que sostiene que la variedad de opiniones humanas sobre lo bueno y lo malo pone de manifiesto que nada lo es por naturaleza. Esta tesis es la que les hace sostener un profundo relativismo ético y religioso. Destaca P. GASSENDI, *Philosophiae Epicuri sintagma* (1609).

interesado por la política, aunque, de modo similar a Lutero, se interesa por el Estado en cuanto instancia que remedie la corrupción humana mediante el instrumento de la coacción. La razón es clara: fuera de la gracia impera la locura. Está, por todo esto, lejos de los defensores del iusnaturalismo.

— Baruc Spinoza (1632-1677).

Este judío-hispano-neerlandés cree, como Hobbes, en la necesidad de neutralizar las luchas religiosas con la preeminencia de un poder fuerte y capaz de ordenar la vida política, aunque no comparte el pesimismo antropológico hobbesiano, ni la idea de una monarquía absoluta. Spinoza cree en la capacidad racional del hombre para encontrar un punto de equilibrio entre el poder del Estado y el derecho del individuo. Partiendo de la idea de un Estado de naturaleza presocial, marcado por la inseguridad, porque el derecho se confunde con la fuerza, y por el ansia de conservación de cada uno de los individuos, sostiene la instauración, a través de un contrato, de un Estado civil interesado en preservar la libertad intangible de los individuos. El Estado debe respetar las convicciones de los ciudadanos y su libre expresión, mientras estas no pongan en juego la paz y el orden público. En Hobbes el derecho natural pierde a favor del derecho positivo, en Spinoza el Estado, así como el derecho positivo, es garantía del desarrollo del derecho natural.

Sobre las formas de gobierno, Spinoza aprueba la monarquía limitada en la que el monarca cuenta con un consejo, y distingue entre aristocracia y democracia. En la primera el derecho a gobernar procede de la cooptación, en la segunda de un derecho natural o innato que es el más cercano a la libertad humana (*Tractatus politicus,* obra póstuma publicada en 1677). Sobre el derecho de resistencia se pronuncia en términos históricos: el tiranicidio suele suscitar tiranía en el sucesor, así como un mal mayor que el abuso de poder. La cuestión del derecho de gentes recibe un juicio similar al del Hobbes: no existe vínculo jurídico entre los Estados.

Acerca del papel del Estado en materia religiosa, para Spinoza el poder temporal es juez en el ámbito espiritual, de modo que las verdades religiosas solo son mandato por voluntad del soberano. Spinoza cree en la libertad de la conciencia individual, pero sostiene que las creencias deben acomodarse a la paz pública porque si se destruye el Estado se vuelve al caos.

c) *Thomas Hobbes (1588-1679)*

Como Grocio, Thomas Hobbes no asiste impasible a las luchas que vive la sociedad en la que le toca nacer. Este inglés, que nació de modo prematuro debido a las noticias acerca de la llegada de la Armada Invencible a las costas inglesas, es hijo de un predicador protestante, conoció el exilio y no pudo regresar a Inglaterra hasta la concesión de la amnistía de Cromwell en 1651.

Hobbes defiende como método de estudio de la realidad un materialismo mecánico y determinista que reduce las cosas a sus elementos últimos. Por esta razón defiende que la política solo puede estudiarse científicamente si parte de un análisis objetivo del hombre que permita descubrir su último resorte: el egoísmo que alimenta el instinto de autoconservación y el afán de seguridad y poder. Es precisamente de este afán de poder del que Hobbes deduce el Estado. Esta visión antropológica pesimista es la que hace que Hobbes sostenga que el Estado de naturaleza es el *omnium bellum contra omnes* en el que las *leyes de la naturaleza* no son tales porque no garantizan la *reciprocidad.* El hombre no propende naturalmente a vivir en sociedad, sino que se convierte en un lobo para sus semejantes. Así se explica la naturaleza humana. Según Hobbes todos los hombres son iguales en el estado de naturaleza: un estado en el que falta seguridad, en el que prima el miedo a la muerte y en el que el hombre vela en exclusiva por defender su existencia. Por todas estas razones, Hobbes argumenta sobre la *Teoría del contrato social* en los siguientes términos:

— Dada la imposibilidad de un Estado de naturaleza como consecuencia de la inseguridad en la que viven los individuos se hace necesario que estos transfieran sus derechos a un superior.

— Como resultado de este *contrato de cesión* surge la sociedad civil o Estado o *commonwealth.* Hobbes le adjudica el nombre bíblico *Leviatán* o dios mortal que asegura la paz a los ciudadanos.

— El contrato en favor de un gobernante, que no es parte de dicho contrato, implica poder absoluto e ilimitado. Hobbes no distingue entre *contrato de unión* y *contrato de sumisión.* Este gobernante puede ser personal o asambleario. Lo óptimo, para que el poder cedido sea más efectivo, es que la forma de gobierno sea monárquica. La peor es la democracia.

— El gobernante se obliga, fruto del *contrato de cesión,* a garantizar el orden y la paz, incluso imponiendo su voluntad.

Este proceso instaura un poder fuerte y soberano cuya facultad originaria y determinante es la de dar leyes. Hobbes sostiene que el *derecho surge del Estado,* la justicia la determinan las leyes y lo justo e injusto solo puede predicarse de la voluntad del poder soberano.

Del mismo modo es el soberano el que justifica la propiedad privada, la familia o el matrimonio. Estas tesis hacen de Hobbes un firme defensor del positivismo jurídico: *auctoritas non veritas facit legem.* Este argumento es el que le impide creer en la existencia de un derecho de gentes al no existir una entidad supraestatal que legisle sobre ello. Es claro que así se separa de la tradición cristiana que pone en Dios la fuente de la autoridad humana —a través del pueblo, agrupación de seres humanos debida a la sociabilidad de estos— y la relativiza. Al prescindir de Dios para la fundamentación de la convivencia política abre el camino a los ilustrados, aunque su pesimismo —el hombre es un lobo para el hombre— y su defensa del absolutismo hacen que estos no se sientan cercanos a él.

En la teoría política hobbesiana el poder espiritual se subordina al temporal, no es admisible la existencia de una iglesia universal y la iglesia nacional no es más que la sociedad civil integrada por cristianos. La consecuencia es un firme *cesaropapismo* y una oposición clara a la teoría del *poder indirecto,* tal como sostenía Belarmino *(De cive)* [11]. Hobbes repudia el derecho de sedición y se pronuncia en contra del tiranicidio. Ello retrotraería al estado de naturaleza. El soberano solo puede ser juzgado por Dios, aunque, si no cumple con su misión de garantizar la paz, los ciudadanos pueden someterse a otro.

Para Hobbes la sociedad es reductible al Estado, este existe al servicio de los individuos y su competencia política se explica en la capacidad de legislar y no en la tradición [12].

2. Pensadores ilustrados que se ocupan de temas políticos

John Locke es el primer pensador ilustrado que se ocupa de temas políticos. Puesto que fue el teórico de la Revolución Gloriosa inglesa, recordaremos previamente las líneas básicas de esta y sus orígenes en España. Tras Locke nos ocuparemos de varios pensadores ilustrados que dividiremos en dos ámbitos: germanófono y francófono.

a) *La Revolución Gloriosa (1688) y un precedente en la España del XVI*

La revuelta de las Comunidades (1520-1521) puede considerarse la primera revolución burguesa del mundo contemporáneo. Esta re-

[11] A. Truyol y Serra, *Historia de la filosofía del derecho y del Estado,* o.c. II, 175.

[12] Hay fragmentos escogidos de *Leviatán* en M. Artola, *Textos fundamentales para la historia,* o.c., 324-330.

vuelta contra Carlos de Gante, I de España y V de Alemania, se desató por cuestiones fiscales, pero adquirió pronto carácter político como consecuencia de la política imperial. Tres años después de la llegada de Carlos a España y durante la convocatoria de Cortes en Valladolid un grupo de frailes de Salamanca redactan un manifiesto (1520) en el que las Comunidades —colectividades locales y universidades, el pueblo, el común por oposición a los privilegiados, «en cierto modo, el tercer estado» [13], comunidad nacional opuesta a los intereses personales y dinásticos— se oponen a la participación de Castilla en la política imperial al tiempo que proponen la reorganización política del binomio rey-reino.

Los Reyes Católicos habían reorganizado políticamente el reino —Consejo Real, corregidores y Cortes— y concentraron las cuestiones políticas en manos de la Corona y sus ministros. La insurrección comunera procura terminar con esta situación y hacer de las Cortes la institución política más importante del reino, convertirla en un organismo representativo y dotarle de independencia respecto del soberano. El programa elaborado por la Junta de Tordesillas se refería al contrato tácito entre el rey y los súbditos y a las obligaciones recíprocas entre ambos:

1. El rey no está por encima de la ley, sino que está obligado por ella lo mismo que los súbditos.
2. El rey debe administrar justicia y regir el reino teniendo en cuenta los intereses de la comunidad.
3. Los súbditos están obligados a cumplir los mandatos reales y a pagar los impuestos necesarios para el funcionamiento del Estado.

El rey que no cumpliera con estas obligaciones, que abusara de su poder, que sacrificara el bien común y el interés general sería un tirano y no un soberano legítimo. Los súbditos podrían rebelarse contra él.

Ante los problemas entre el rey y el reino, este último es quien debe decidir, pues está por encima del rey y es el titular de la soberanía, que la delega en el príncipe. Las Cortes, representación del reino, son las que deben gobernar.

Los comuneros pusieron en práctica las enseñanzas políticas procedentes de la escolástica. Pedían una monarquía constitucional en la que el monarca viera sus poderes controlados y limitados por las Cortes. De este modo la nación —las *comunidades*— se presentaba como «arma de lucha contra la monarquía y la aristocracia» [14], pese a la derrota que sufrieron en Villamar (1521). Las *germanías* de Valencia y Mallorca tienen una orientación similar.

[13] J. Pérez, *Los comuneros* (La Esfera de los Libros, Madrid 2001) 40.
[14] Ibíd., 228.

Las comunidades no pretendían acabar con la monarquía, sino limitarla, al tiempo que defender el patrimonio real, del que el rey no era el único titular. La alianza entre la Corona y la nobleza, reforzada por el carácter absoluto de la monarquía, acabó con los comuneros, pero en el siglo siguiente el mismo ideal triunfó en Inglaterra.

A la muerte de Isabel I (1533-1603), Jacobo I (1603-1625) y Carlos I (1625-1649) se van distanciando del Parlamento. Oliver Cromwell (1599-1658) da paso en 1648 al régimen republicano *(Commonwealth),* gobernado por el Parlamento. En 1653 asume el título vitalicio de Lord Protector e instaura una tiranía hasta su muerte (1658). Tras el fracaso de su hijo Ricardo, el general Monk restaura a los Estuardo: Carlos II (1660-1685) y Jacobo II (1685-1688), católico. Para evitar que se perpetúe una dinastía católica, los dos partidos —*whigs* y *tories*— llaman a Guillermo de Nassau, Príncipe de Orange (1650-1702), para que restaure el Parlamento y la religión. Es la *Revolución Gloriosa.*

Guillermo de Orange aceptó el *Bill of rights* (13-2-1689), secundando unos deseos que venían de atrás, mantenidos por los *leveller* (niveladores) y los *digger* (cavadores), más radicales. En el *Bill of rights* se reconocieron las aspiraciones de los Comunes y los límites al poder del monarca. En él se consagraron los dos principios más relevantes del derecho público inglés: el *rule of law* —Estado de Derecho— y la soberanía parlamentaria —del rey junto a los Lores y Comunes—. Estos dos principios procedían de la Baja Edad Media y se restauraban frente a los intentos absolutistas de tudores y estuardos. La decisión en 1688 no era acabar con la monarquía, sino «defender y asegurar los antiguos derechos y libertades». La Revolución recordó que Jacobo II había roto el contrato original que le ligaba con el pueblo, que había violado las leyes fundamentales del reino y que debía abdicar.

La Revolución de 1688 dio lugar a una monarquía *constitucional* —separación y equilibrio entre los poderes del rey, los Comunes y los Lores— y *parlamentaria,* en la que la dirección política se había transferido progresivamente al Gobierno, en el que sobresalía un Primer Ministro, responsable ante los comunes.

El método y la voluntad de restauración distinguieron lo sucedido en Francia (1789) de lo acaecido en Inglaterra (1688). Como veremos, la Revolución americana se inspiró en los mismos principios y apeló además al derecho natural. La independencia de las colonias inglesas fue el resultado de las reiteradas vulneraciones de los principios y tradiciones históricas por parte de la Metrópoli en su trato con las colonias de ultramar.

b) *John Locke (1632-1704)*

Es el gran teórico de la Revolución Gloriosa (1688) y con él se inicia la Ilustración inglesa. Teórico del estado de naturaleza, como buena parte de quienes le preceden, le da un contenido muy preciso que le convierte en padre del pensamiento liberal [15].

Este médico inglés sostiene que el estado de naturaleza no es de lucha, sino de cooperación; no es presocial sino *prepolítico,* en tanto que carece de vínculos organizativos, pero no de vínculos que tienden a la búsqueda del bienestar. En el estado de naturaleza los hombres poseen derechos: vida-propiedad-libertad y la facultad de castigar ofensas. Estos derechos son connaturales e innatos y solo carecen de garantías legales y de eficacia sancionadora. Precisamente esto es lo que se consigue con el contrato social cuando los individuos se desprenden de parte de sus derechos naturales. Si el gobierno no respeta estos derechos se le puede poner resistencia porque incumple el pacto. Este principio, como base de la legitimidad del poder, es la base del derecho internacional. Así lo explica: la victoria en una guerra no concede derechos, porque el poder, aunque se ejerza como fruto de una conquista solo es tal si recibe el consentimiento de los gobernados y garantiza los derechos naturales de libertad, propiedad y vida. La fuerza no engendra derecho, del mismo modo que la voluntad popular no es un poder que todo lo pueda: está sometida a la ley natural y no puede deponer al gobierno mientras este no se extralimite.

Locke distingue entre poder legislativo y ejecutivo, que implica administración de justicia, postula su separación, porque es garantía de libertad, justifica la existencia de un poder confederativo, que se ocupa de las relaciones internacionales y defiende la monarquía constitucional.

En su obra *Racionalidad del cristianismo,* escrita tras la revolución de 1688, saca consecuencias de este acontecimiento. El pueblo depone del trono a los Estuardo y entroniza a los Orange. Es claro que el rey ya no lo es *«por la gracia de Dios»,* sino por obra del Parlamento. Desde esta perspectiva corrige a Hobbes. Admite que el primer estado del hombre es el aislamiento pero sin seguirle en su pesimismo. La razón para que exista la autoridad es otra. El hombre tiene derecho a poseer y a defender lo suyo si alguien lo amenaza. A la vez, el hombre entiende que no es bueno ser juez en su propia causa. Estos argumentos son más acordes con el espíritu ilustrado que el «homo homini lupus» hobbesiano. Por eso cede su poder a la autori-

[15] M. ARTOLA, *Textos fundamentales para la historia,* 330-338; 405-406 presenta fragmentos escogidos de sus escritos. Cf. *El «Ensayo sobre el gobierno civil»,* en J. J. CHEVALIER, *Los grandes textos políticos,* o.c., 89-103.

dad, no por necesidad sino por racionalidad. El contrato social es necesario: depende de la naturaleza humana. Pero la forma de gobierno es y debe ser cambiante. Sin alejarse mucho de la Escuela de Salamanca, parte de otro presupuesto no teológico. No hace falta acudir a Dios para justificar la sociedad política.

El liberalismo de Locke conduce, en materia de política eclesiástica, a la separación entre la esfera espiritual y temporal, así como a la defensa de la tolerancia, aunque con excepciones: Ni los católicos, por depender de un poder extranjero, ni los mahometanos, porque su moral es incompatible con la civilización inglesa, ni los ateos, por ser irracionales —la existencia de Dios se demuestra por la razón— y por carecer de principios morales, son objeto de tolerancia.

Las tesis de Locke inspiraron la obra de Montesquieu y la de los redactores de la Declaración de independencia y la Constitución de los Estados Unidos de América. Entre sus obras más importantes destacamos: *Carta sobre la tolerancia,* citada en el capítulo anterior, *Dos ensayos sobre el gobierno civil* y *Ensayo sobre el entendimiento humano.*

c) *Pensadores ilustrados en el ámbito germanófono*

Entendemos este ámbito ampliamente: incluye a Leibniz, a los dos iusnaturalistas aludidos ya más arriba, Christian Tomasio y Christian Wolf y a un italiano, Gianbattista Vico, con influjo en algún autor alemán posterior.

— Gottfried Wilhem von Leibniz (1646-1716).

Nos ocupamos de él en el capítulo anterior, como defensor de la tolerancia. Es un pensador ocupado y preocupado por la conciliación entre el saber científico y el religioso, la unidad religiosa y europea. Así lo muestra en sus obras *Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae* (1667) y *Codex iuris gentium diplomaticus* (1693). En *Ensayos sobre la razón humana* (1704), responde a las tesis de Locke pero que no publica hasta 1765 por coincidir con la muerte del británico; también escribe *Ensayos de teodicea* (1710).

Leibniz es firme defensor del iusnaturalismo sustentado en principios innatos que pertenecen al mundo de las verdades eternas: lo justo no depende de la voluntad de Dios, sino de verdades que son eternas y que se rigen por leyes de igualdad y proporcionalidad que pueden ser aprehendidas por la razón (*Monita quaedam ad Samuelis Pufendorfii principia,* 1706). Por ello existe una relación entre el de-

recho y la moral que se expresa en distintos grados de bien y de justicia. Estos son:

1. Con respecto a Dios: la *piedad,* cuyo correlativo es la justicia universal y cuyo objeto es el *ius pietatis* que tiene como fin la salvación y propone la felicidad y la perfección total y verdadera en tanto que sociedad de los hombres con Dios.

2. Con respecto a la humanidad: la *equidad* o *caridad,* cuyo correlativo es la justicia distributiva y cuyo objeto es *ius aequum* o *ius sociale* con obligación positiva de buscar el bien de los demás y buscar la felicidad humanamente alcanzable.

3. Con respecto a la sociedad política: el *derecho estricto* fundado en leyes positivas, cuyo correlativo es la justicia conmutativa que tiende al mantenimiento de la paz social [16].

La justicia recupera así el sentido que tenía en la patrística como virtud universal y suprema: *iustitia est caritas sapientis.*

Leibniz se sintió fuertemente atraído por la política internacional. Ya hemos señalado que estuvo interesado en la construcción de la unidad europea y religiosa. Para ello propuso fórmulas políticas de federación en las que admitió una presidencia pontificia, con o sin emperador, y un senado que actuase como árbitro entre los Estados. Reclamaba la fortaleza espiritual de Europa y su cohesión frente al Islam. Era protestante, pero se sintió especialmente cerca de la misión de los jesuitas en China. Creía y defendía la expansión del cristianismo por su capacidad de universalización.

Cabe citar también a Christian Tomasio (1655-1728) y Christian Wolf (1679-1754), representantes ambos de la Ilustración en Alemania. Los dos forman parte de una corriente de pensamiento que contribuye a la secularización del derecho natural. En el caso de Tomasio ello deriva del intento de separación entre el derecho natural y el derecho divino, la filosofía y la teología. Wolf, próximo a Grocio en varios aspectos, sostiene que la ley natural existiría aunque Dios no existiera. La separación tajante que sostiene Tomasio entre derecho y moral no tiene correlativo en el pensamiento de Wolf. Este, al defender que la finalidad del derecho natural es el perfeccionamiento humano, insiste en los derechos subjetivos naturales y sus obligaciones derivadas, más que en el derecho natural como ley.

— Giambattista Vico (1668-1744).

Italiano, jurista y autor de *Scienza nuova* (1725), *De uno universi iuris principio et fine uno* (1720) y *De constantia iurisprudentis*

[16] A. Truyol y Serra, *Historia de la filosofía del derecho y del Estado,* o.c. II, 209-210.

(1721). Vico se propone el desarrollo del iusnaturalismo a partir de una filosofía de la historia que comienza defendiendo la idea de que solo Dios posee la ciencia del mundo natural, mientras el hombre se limita al conocimiento de las obras que la historia revela. Cree en la mente humana como reflejo de la mente divina, en el desenvolvimiento de Dios en la historia y en cierto providencialismo. Defiende la relación entre derecho y teología para sostener que el principio y el fin del derecho es Dios, principio necesario para reconducir la naturaleza caída porque la simple utilidad no basta para generar justicia. Esta se entiende en su pensamiento como virtud universal suprema.

En su discurso sobre el derecho natural distingue entre derecho natural de los filósofos y derecho natural de las gentes. El primero se deduce de la razón y sus autores lo consideran eterno e inmutable; el de las gentes significa que va realizándose en las costumbres de las naciones. Esta visión le lleva a trazar una teoría de las edades de los pueblos y las culturas que precede a la obra de Augusto Comte (1798-1857) y Johan Gottfried Herder (1744-1803), así como a negar la doctrina de la ley natural intemporal y potenciar el historicismo.

Las formas de gobierno se consideran también sujetas a la evolución y a los ciclos históricos: los primeros gobiernos fueron los teocráticos, los segundos son los heroicos o aristocráticos, los terceros son los humanos basados en la igualdad y que cobran forma de repúblicas o monarquías. Vico prefiere esta última forma [17].

— Immanuel Kant (1724-1804).

En su obra *Una respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?,* Kant sostiene que ser ilustrado es la capacidad humana de determinar la propia vida, de ser autónomo y maduro. De ahí su oposición a las formas políticas despóticas, Federico II el Grande (1712-1786) era el ejemplo, que mantiene a los súbditos en una permanente minoría de edad. Esta tesis, aplicada a la política, da sentido a la filosofía moral kantiana [18].

Como buena parte de los pensadores le precedieron, Kant se enfrentó a la idea del *libre albedrío.* La respuesta a la pregunta por los límites de la libertad humana cuando la elección estaba, para el filó-

[17] El pensamiento de G. Vico ha sido ampliamente estudiado por I. Berlin. Una muestra en I. Berlin, *El fuste torcido de la humanidad* (Península, Barcelona 1992) 65-85; Íd., *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas* (FCE, México 1979) 62-67; c.IV-V.

[18] I. Berlin, *Las raíces del romanticismo* (Taurus, Madrid 2000) 103-104.

sofo de Könisberg, en la *autonomía* frente a la *heteronomía*. Kant fue un ferviente admirador de la Revolución francesa y la Constitución de 1790. Esta norma engendraba una forma política que reconocía el voto libre para todos los hombres, al menos de modo teórico, y la expresión libre de la opinión, al tiempo que consagraba los ideales revolucionarios opuestos principio de obediencia debida a la autoridad, por el simple hecho de ser autoridad. Como filósofo de la política, defendió el principio de separación del poder político y el contrato social, aunque nunca fue un demócrata, como fundamentos legítimos de la autoridad. De la Ilustración alemana —*Aufklärung*— asume la idea de un progreso humano hacia la libertad, la moralidad y la paz.

Kant no creía en la igualdad sustancial entre los hombres, ni en la teoría de la voluntad general, sino en los principios republicanos que entienden la igualdad y la voluntad general como imperativos morales que impiden al soberano actuar contra el *imperativo categórico*. En cuanto a sus tesis sobre el Estado, el derecho, el estado de naturaleza o el régimen político, podríamos resumir diciendo:

1. Kant distingue entre *estado de naturaleza* y *estado civil*. En el primero hay derechos, como el de propiedad y los nacidos de acuerdos, aunque no existe sociedad civil. En el segundo se registra la existencia de un poder coercitivo que garantiza los derechos de todos. Esta diferenciación sirve para distinguir entre: *derecho natural:* conjunto de leyes cuya obligatoriedad puede establecerse *a priori*. Estas leyes conforman el derecho natural, son propias del estado de naturaleza y constituyen el derecho privado y conservan su validez en el estado civil; *derecho positivo:* el que dimana de la voluntad del legislador. El derecho público se subdivide en derecho político, derecho de gentes y derecho cosmopolítico.

2. El Estado es el resultado de la unión de una multitud de hombres unidos por leyes jurídicas. El derecho, por su carácter coactivo, es una necesidad racional [19]. El Estado cumple con su finalidad en la medida en que garantiza el derecho y permite a los ciudadanos la búsqueda personal de su felicidad. Así da forma al Estado liberal.

3. En cuanto a la constitución de los Estados, Kant distingue entre Estado autocrático, aristocrático o democrático. En cuanto al régimen, el Estado puede ser republicano o despótico. La república kantiana es representativa, pero no por ello democrática.

4. Kant niega, a diferencia de Locke, que la delegación de poder del pueblo al gobernante sea revocable. Por ello niega la legitimidad del derecho de resistencia. Este argumento, que contrasta con

[19] A. Truyol y Serra, *Historia de la filosofía del derecho y del Estado*, o.c. II, 323.

su defensa de las Revoluciones americana y francesa, es consecuencia de la tesis según la cual el Estado es la condición para la realización del derecho.

5. Los ciudadanos poseen, según Kant, tres atributos: *libertad legal:* se refiere a no obedecer aquellas normas en las que no haya consentimiento; *igualdad civil* ante la ley; *independencia civil:* cada hombre es un ciudadano independiente. Kant introduce, igual que Marie-Jean-Antoine-Nicolas Caritat, marqués de Condorcet (1743-1794), restricciones importantes: el sufragio y la participación política solo se predica de los *ciudadanos activos* o, lo que es lo mismo, quienes dependen de sí gracias a sus rentas o profesión.

Dos últimas cuestiones merecen atención: la religiosa y las relaciones internacionales. Sobre la primera Kant sostiene la separación Iglesia-Estado, la tolerancia religiosa y la no interferencia del Estado en la Iglesia, salvo el derecho de policía: la salvaguarda de la paz pública. Sobre las relaciones internacionales sostiene la idea de que el derecho de gentes, lo que los alemanes definen como derecho de los pueblos, es deficiente. La consecuencia es la siguiente: para evitar el estado de guerra en el que viven los pueblos en sus relaciones recíprocas es necesario constituir una asociación de Estados regida por un *derecho cosmopolítico.* Mientras no se llega a esta solución es necesario promover una *liga de los pueblos* que tienda a una paz perpetua. Por esta razón se trata de limitar el derecho a la guerra, mientras se construyen las condiciones de la paz perpetua, y de proscribir el exterminio del adversario o su conquista en caso de una guerra preventiva.

d) *Pensadores ilustrados en el ámbito francófono*

También entran en este apartado pensadores de distintas naciones: los franceses Montesquieu y Voltaire y el suizo Rousseau. Los problemas que abordan y su actitud están distantes del talante de los que hemos llamado germanos: la Ilustración no produjo los mismos efectos en Alemania y Francia [20].

[20] Un análisis específico de la Ilustración francesa en E. Kohn-Bramstedt, «La sociedad y el pensamiento político en Francia», en J. P. Mayer, *Trayectoria del pensamiento político,* o.c., c.VII.

— Charles-Louis de Secondat, barón de Montesquieu (1689-1755).

Autor de *El Espíritu de las leyes* (1748) y *Cartas persas* (1721), es un gran vulgarizador de la Constitución inglesa, defensor de la teoría del equilibrio de poderes y liberal próximo a John Locke [21].

Montesquieu pretende, en palabras de Truyol, «elaborar una verdadera física de las sociedades humanas» [22]. Su propósito no es tanto el buen gobierno como elaborar un compendio de formas políticas y leyes que sea resultado de la aplicación de las ciencias nuevas al estudio del hombre y de la sociedad. En su teoría del Gobierno traza una clasificación taxonómica de distintas formas de Gobierno —república democrática o aristocrática, monarquía y gobierno despótico— y el sistema de contrapesos que debe existir entre diferentes instituciones políticas para dar como resultado la existencia de un Gobierno moderado. No es un idealista, ni un racionalista, y por ello le interesan cuestiones como la separación de poderes, los cuerpos intermedios, la descentralización del poder político y la moral.

El principio de la división del poder político se ha convertido en un dogma. Como afirmará el artículo 16 de la *Declaración de derechos del hombre* de la Revolución francesa, donde no exista división del poder político y reconocimiento de los derechos del hombre no hay Constitución. La teoría de Montesquieu se limita a señalar que no debe existir concentración del poder ejecutivo, judicial y legislativo en las mismas manos. Más bien defiende una *cosoberanía* de tres fuerzas sociales: rey-nobleza y pueblo. Se trata por lo tanto de una teoría sobre el equilibrio de poderes y no tanto una doctrina jurídica sobre la separación de poderes.

En cuanto a los cuerpos intermedios hay que señalar que Montesquieu se refiere a los parlamentos y la nobleza. Defiende la descentralización como antídoto contra el despotismo, y por moral y reforma de la moral entiende las costumbres y la reforma intelectual. Estas reformas deben ser siempre anteriores a los cambios legales y más efectivos.

Su apuesta por un gobierno moderado donde las instituciones se contrapesen, los poderes estén separados y sean realidad la descentralización y la existencia de cuerpos intermedios entre el Estado y los ciudadanos le hacen un pensador moderno. Pero sus ideas no tienen nada de revolucionarias: la libertad consiste en la seguridad, la

[21] M. Artola, *Textos fundamentales para la historia,* o.c., 463-472, recoge fragmentos de *El Espíritu de las leyes;* cf. esta obra en J. J. Chevalier, *Los grandes textos políticos,* o.c., 104-147.

[22] A. Truyol y Serra, *Historia de la filosofía del derecho y del Estado,* o.c. II, 233.

igualdad absoluta es un sueño y el pueblo no debe ser confundido con el populacho inculto, que no debe votar. Aunque los pensadores ilustrados abogaban por los derechos del ser humano, en la práctica fueron con frecuencia elitistas. Más aún cuando comprobaron los efectos de sus ideas.

— Francisco María Arouet, Voltaire (1694-1778).

No fue un teórico de la política y es más conocido por otras facetas de su obra, pero ha merecido un lugar en la historia del pensamiento en Francia. Se le considera uno de los representantes más destacados la Ilustración francesa. Autor de las *Cartas filosóficas* o *Cartas inglesas* (1734), *Tratado sobre la tolerancia* (1763), *Diccionario filosófico* (1764), *Comentarios al espíritu de las leyes* y *Cándido* (1759). Sus ideas políticas se agrupan en los siguientes temas:

1. *Religión:* conocemos al Voltaire anticlerical y arreligioso, aunque varios autores sostienen su preocupación e interés por las cuestiones de metafísica y religión. Pese a ello es el propio autor quien sostiene un combate frente a lo religioso entendido como superstición y fanatismo, aunque reconoce la utilidad social de lo religioso.
2. *Autoridad:* Voltaire, admirador de la Constitución inglesa, defiende la existencia de un poder fuerte como único instrumento capaz de asegurar y proteger la libertad. Suele entender por libertades las civiles más que las políticas, desconfía de los cuerpos intermedios y defiende una magistratura supeditada al poder político.
3. *Riqueza y propiedad:* no cree en la igualdad. Es burgués, elogia el lujo y la riqueza y considera beneficiosa la jerarquía de las clases sociales. Defiende una visión censitaria de la sociedad.
4. *Reformas:* la política que considera Voltaire es cotidiana. Por ello su idea de las Reformas no se ciñe a grandes instituciones, sino a cuestiones como las detenciones atrbitrarias, la unidad de la legislación, la garantía de la libertad de expresión, etc.

— Jean Jacques Rousseau (1712-1778).

Pensador ginebrino especialmente conocido por su obra *El contrato social* (1762), fruto de una visión unitaria de la política que subordina los intereses particulares del cuerpo social a la voluntad general y a su poder soberano [23].

[23] Cf. *Del «Contrato social», de J. J. Rousseau*, en J. J. CHEVALIER, *Los grandes textos políticos*, o.c., 148-180.

En el esquema teórico de Rousseau, el Estado es una creación humana que existe para preservar la libertad, el pueblo es el depositario del poder y los gobernantes meros funcionarios. Propugna por eso un pacto —*el contrato social*— por el que el individuo se une a todos, sin unirse a nadie en particular. Así se conserva la libertad —cada uno se somete voluntariamente a la voluntad general— y a la vez la igualdad: todos los asociados tienen los mismos derechos en el seno de la comunidad. La voluntad general es el soberano. La soberanía es para Rousseau la garantía de los derechos individuales. La razón está en su carácter inalienable, no se delega, es indivisible, infalible y absoluto, y no puede confundirse con lo arbitrario. El gobierno se subordina al soberano, al pueblo que hace las leyes, y debe limitarse a ejecutar la ley [24]. La forma de gobierno es secundaria y depende de las circunstancias de cada nación.

Junto a estas tesis, Rousseau desarrolla un pensamiento de carácter utópico en un momento en el que el liberalismo político es la doctrina dominante, pedagógico y socialmente cercano a la igualdad como modo de corregir la injusticia y las distancias entre los más ricos y los más pobres. Rousseau es también el autor de *Émile* (1762), una obra en la que se exponen las tesis ilustradas contrarias a la doctrina cristiana del pecado original. Rousseau sostiene la tesis de una naturaleza humana inocente y buena, que puede mejorar gracias a la educación o a una reorganización revolucionaria de la sociedad. Fueron precisamente estas tesis las que más rechazo merecieron por parte de autores como Bonald, De Maistre o Chateaubriand, de los que nos ocuparemos en el próximo capítulo.

Más aún que Montesquieu, Rousseau es un pensador contradictorio. Se opone a la sociedad que conoce e incluso al progreso y a la propiedad, pero no quiere volver al pasado, ni realizar un cambio brusco ni contentarse con arreglos de detalle. No es reaccionario, ni revolucionario, ni reformista.

Las consecuencias históricas de estas teorías de los pensadores de la Ilustración fueron haciéndose realidad gradualmente a lo largo de varios siglos. Las más importantes para el futuro fueron:

1. En Norteamérica se aplican los principios ilustrados sin violencia, pues pretenden superar en paz y con sentido religioso los errores del absolutismo.

2. En la Revolución francesa el pueblo exige sus derechos frente al absolutismo, aunque luego la Revolución desemboque en el Imperio napoleónico.

[24] M. ARTOLA, *Textos fundamentales para la historia,* o.c., 475-484 incluye textos tanto del *Contrato social* como de otra obra de Rousseau, el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* (1754).

3. Tras la Revolución francesa surge el «despotismo ilustrado». Conscientes de que no todos los hombres son ilustrados y se dejan gobernar por la razón, piensan que lo mejor es que una minoría selecta se ocupe del bien común sin necesidad de contar con el pueblo. En lugar del poder absoluto de los reyes apoyan el poder de una minoría que procura «todo para el pueblo, pero sin el pueblo».

4. El liberalismo se proclamará heredero de la Ilustración y, junto al sistema económico y anterior a él, crea un sistema político y elabora una teoría de las relaciones Iglesia-Estado.

5. El marxismo unirá también una teoría política y un modelo de relación con la Iglesia a su visión inicialmente económica, desembocando en el totalitarismo comunista hasta la caída del Muro de Berlín (1989).

6. En el primer tercio del siglo XX surgen otros totalitarismos no proletarios: el nacionalsocialismo de Hitler en Alemania y el fascismo de Mussolini, en Italia.

7. Tras la II Guerra Mundial se impone en el bloque occidental la democracia.

De todos estos movimientos y corrientes nos iremos ocupando. En este capítulo lo hacemos de los dos que tienen lugar en el siglo XVIII: la independencia norteamericana y la Revolución francesa.

Simultáneamente, la política se hace al margen de la Iglesia, cosa razonable, y al margen de los principios morales, en virtud de la exaltación del hombre o de la colectividad como creadores de moral. El desinterés primero y la descalificación de lo religioso después acabarán en una actitud de hostilidad e indiferencia ante la Iglesia.

III. LA INDEPENDENCIA NORTEAMERICANA

La *Declaración de independencia* (1776) quiere justificar a las colonias sublevadas contra Inglaterra ante el tribunal de las naciones. Se apoya en la validez eterna de la ley natural y en los derechos inalienables del hombre: vida, libertad y búsqueda de la felicidad. El gobierno tiene como tarea preservar estos derechos y, si esa tarea es desatendida, los gobernados pueden sublevarse.

De este hecho trascendental para la historia universal interesa destacar que la colonización de los Estados Unidos de América estuvo muy influida por las luchas religiosas en Inglaterra, de las que huyen «los padres peregrinos». Por esta amarga experiencia tendrán una especial sensibilidad para lograr un modelo de convivencia política en el que las diferencias religiosas no se conviertan en un obstáculo. Así lograrán una sociedad distinta a la europea basada, en lo religioso, en dos principios: la independencia entre la Iglesia y el

Estado con la consiguiente aconfesionalidad del Estado, y la libertad religiosa.

Ambas realidades, vividas sin necesidad de teorizar sobre ellas, influirán posteriormente en el liberalismo europeo e hispanoamericano. Y ambas realidades, aunque llevaron a una práctica opuesta al pensamiento de las iglesias cristianas, se vivieron desde un sentimiento religioso explícito.

Nos ocuparemos de dos realidades, cronológicamente separadas: el *Pacto de los peregrinos,* en el siglo XVII y la *Declaración de independencia* en el XVIII.

1. El Pacto de los peregrinos

Las colonias inglesas de América eran hijas de la tradición puritana calvinista, a la que se unió la filosofía de Locke dando lugar a una mezcla muy fructífera. Como señala Truyol, la primera contribución de la América inglesa a la filosofía política y del derecho es el Pacto de los peregrinos puritanos del Mayflower que «en presencia de Dios y unos respecto de otros» convenían en «constituirnos juntos en un cuerpo civil y político» y en virtud de ello «dictar, constituir y concebir justas y equitativas leyes y ordenanzas, decisiones, constituciones y administraciones [...] según sea bueno y conveniente para el bien general de la colonia, a las cuales todos juramos aquí sumisión y obediencia» [25]. Ello daba lugar al *Mayflower Compact* (1640): república autónoma entre quienes se proclamaban súbditos del rey Jacobo. Este cuerpo político se incorporaba en 1691 a la colonia de la bahía de Massachussets.

El pacto era la nota política más determinante del pensamiento puritano, aunque no era contractualismo abstracto, sino fruto de un pacto de gracia entre Dios y los particulares que se hace extensivo a la comunidad. El antecedente podría estar en la *Vindiciae contra tyrannos* de la que hablamos en el capítulo anterior.

Estos colonos constituyeron un régimen teocrático, bajo la soberanía de Dios, que incurrió alguna vez en intolerancia, pese a que ellos escapaban de la persecución. Uno de los ejemplos de esta tensión fue la persecución religiosa que sufrió Roger Williams (1603-1683), bautista, hijo de un comerciante de Londres, que tuvo que huir a Boston y fundó Providence (1636), en Rhode Island. Escribió *The Bloody Tenet of Persecution for Cause of Conscience*

[25] A. Truyol y Serra, *Historia de la filosofía del derecho y del Estado,* o.c. II, 198s. Cf. P. Kecskemeti, «El pensamiento político en Norteamérica», en J. P. Mayer, *Trayectoria del pensamiento político,* o.c., 259-264.

(1644). En esta obra distinguía entre tolerancia religiosa, compatible con la existencia de una Iglesia privilegiada, y libertad religiosa, que considera todas las religiones iguales ante el poder civil. Estos principios son los que aplicó en Providence y los que se confirmaron en un Código de 1647 y en la Carta que el rey Carlos II otorgó a la colonia en 1663, así como en otros momentos, a la colonia católica de Maryland (1647 y 1649).

2. La Declaración de independencia

La *Declaración de Virginia* (12-6-1776) [26] y el resto de las declaraciones de derechos de las doce colonias restantes recogieron las tesis sostenidas por John Locke relativas a la igualdad de todos los hombres, la libertad natural, los derechos innatos, el carácter inderogable de estos derechos como fruto de la asociación contractual de los individuos, el derecho de propiedad, la búsqueda de la libertad y de la seguridad, la soberanía popular, el gobierno al servicio de la utilidad común y la separación del poder político [27]. La *Declaración de independencia* (4-7-1776) [28] cuyo autor fue George Mason (1725-1792), consagró el derecho a la vida, la libertad y la búsqueda de felicidad, la legitimidad para derrocar a un gobierno que, establecido por consentimiento popular, falta a su finalidad, así como el derecho del pueblo a disponer de sí mismos. En 1779 se aprobaron los *Artículos de Confederación,* ratificados en 1781, y finalmente la *Constitución americana* de 1787 que ratificó el paso de la Confederación a un Estado Federal, así como la instauración de la forma de gobierno republicana. Esta Constitución no dedica un Título a la declaración de derechos, aunque en su defecto valen las diez primeras enmiendas a la Constitución aprobadas en 1791.

Uno de los inspiradores de este proceso es Thomas Paine (1737-1809). Este inglés republicano, emigrado a las colonias en 1774 y que participó activamente en la Revolución francesa, durante la que se opuso a la muerte de Luis XVI, fue un firme defensor de la independencia de las colonias y de una Constitución escrita que asegurara los derechos naturales (*Common sense,* 1776; *The American crisis,* 1776-1783). Asimismo, se opuso con vehemencia a la esclavitud (*African slavery in America,* 1775). Su obra más conocida es *The rights of man* (1791-92), en respuesta a la obra que Edmund Burke (1729-1797) dedicó en 1790 a la Revolución francesa.

[26] Texto en M. Artola, *Textos fundamentales para la historia,* o.c., 491-492.

[27] Cf. P. Kecskemeti, *El pensamiento político en Norteamérica,* a.c., 264-278.

[28] Texto ibíd., 500-502 y, también, en Departamento de Pensamiento Social Cristiano, *Una nueva voz para nuestra época,* o.c., cf. CD-ROM.

Junto a Paine destacan:

— John Adams (1753-1826), segundo presidente de los EE.UU. y uno de los redactores de la Constitución;

— James Wilson (1742-1798), considerado por muchos como el principal teórico de la Revolución americana;

— Thomas Jefferson (1743-1826) autor principal de la *Declaración de Virginia* y tercer presidente de los EE.UU.

— Alexander Hamilton (1757-1804), James Madison (1751-1836) y John Jay (1745-1829), autores de la obra *The Federalist.* Para algunos son el exponente del pensamiento *reaccionario* que generan las post revoluciones. La idea federal defendida por los tres significa la integración de los gobiernos de los Estados en partes constituyentes de la soberanía nacional, lo que les permite gozar de representación directa en el Senado y cuotas importantes de poder soberano.

IV. LA REVOLUCIÓN FRANCESA

El proceso revolucionario que se desató en Francia logró alterar el sistema y las instituciones políticas francesas, así como todo el orden político europeo. No olvidemos que lo sucedido en Francia no se redujo a «cambiar un gobierno antiguo, sino abolir la forma antigua de sociedad» [29]. Desde la Revolución (1789) hasta el inicio de la Restauración (1830) se genera todo un acervo terminológico, institucional e ideológico del que seguimos viviendo hoy, que, sin embargo, no se corresponde con un período especialmente prolífico en lo que a la producción doctrinal se refiere. En un primer momento trataremos de los principios específicos de la Revolución y, después, de algunas reacciones que provocó, aunque la postura de la Iglesia ante todos los sucesos reseñados en este capítulo las abordaremos en el último epígrafe.

Algunos de los principios doctrinales de la Revolución se condensan en las obras del abad E. Joseph Sieyès (1748-1836): *Ideas sobre los medios de actuación de que podrían disponer los diputados de Francia 1789* (diciembre 1788-1789); *Ensayo sobre los privilegios* (noviembre 1788-mayo 1789); *¿Qué es el tercer estado?* (enero 1789) [30].

[29] A. TOCQUEVILLE, *El Antiguo Régimen y la Revolución,* o.c., 33. En general, es útil consultar F. FURET - M. OZOUF, *Diccionario de la Revolución francesa* (Alianza Diccionarios, Madrid 1989).

[30] *«¿Qué es el Tercer Estado?», de Sieyès,* en J. J. CHEVALIER, *Los grandes textos políticos,* o.c., 181-191.

Sieyès, eclesiástico administrador y vicario de Chartres, fue nombrado comisario de la Cámara soberana del clero de Francia (1786) y miembro de la Asamblea provincial de Orleans (1787). En julio de 1788, cuando el rey de Francia consintió en convocar Estados Generales, comenzó a trabajar para presentar sugerencias relativas a la convocatoria, en la línea de la institucionalización de los Estados Generales como Asamblea Nacional, la situación real de la sociedad francesa y los medios necesarios para atender a sus necesidades.

Los principios de los que partía Sieyès eran los siguientes: la necesidad de una buena Constitución, norma superior de todo el ordenamiento y garantía de los derechos naturales y sociales de los ciudadanos; la agrupación de los ciudadanos franceses en una *nación* y el reconocimiento de los Estados Generales como instancia de poder representativa con derecho y libertad para legislar y garantía de permanencia. Sus tesis políticas ahondaban en el significado y valor de la ley, entendida como garantía de protección de la libertad y la propiedad de todos los ciudadanos, e igual para todos. Sieyès recurrió a la idea del *estado de naturaleza,* aunque nunca como figura abstracta, sino para aludir a la situación real de Francia. Nunca defendió la idea del contrato como *pacto de sujeción* entre el pueblo y su amo, a diferencia de Hobbes, sino que sostuvo la idea del establecimiento de un poder constituyente que alumbrara una Constitución que regulara jurídicamente el Estado. La idea de Sieyès es que la nación precede al Estado, es la encargada de elegir a los representantes que asumen la tarea de aprobar una Constitución. Sieyès no sostiene los conceptos de soberanía real ni parlamentaria, como tampoco popular. La soberanía, para él, es un concepto incompatible con la limitación.

Las propuestas de Sieyès comenzaron a materializarse cuando en junio de 1789 los Estados Generales, que tradicionalmente reunían por separado a los tres órdenes estamentales en cuanto Cámara de intereses particulares y corporativos, se convirtieron en Asamblea Nacional y reunieron a toda la nación francesa a través de sus delegados. El día 4 de agosto la idea sostenida por Sieyès: *el tercer estado es la nación completa,* cobra forma al suprimirse los derechos feudales y todas las formas de privilegio; transferirse el poder del rey a una única asamblea representativa, y afirmarse con rotundidad que «el principio de toda soberanía reside esencialmente en la nación». Ello supone la idea de una nación que se gobierna, que fija su presupuesto, que redacta leyes, modifica la legislación religiosa y redacta una Constitución. Esta idea es la que trasciende a todo el siglo XIX con un significado jurídico: la nación es una comunidad de individuos iguales en derechos y en deberes sobre los que se ejerce una

autoridad basada en la ley, y no en los usos y costumbres. Tiene también algo de psicológico y subjetivo: la nación es un centro de pertenencia, que integra las herencias, pero que es fruto de la voluntad de quienes la conforman.

La *Declaración de derechos del hombre y del ciudadano* (1789) y el Preámbulo y Título I de la Constitución de 1791 condensan bien estas ideas, que pueden resumirse como siguen:

— La *soberanía nacional:* La nación, a través de los Estados Generales, se autoproclama como Asamblea Nacional Constituyente. Así expresa su voluntad a través de la ley. Esta visión, contra la que se alzará el nacionalismo romántico, parece dejar fuera de juego la dimensión histórica de la nación, hace de esta el fruto de un pacto entre voluntades individuales, de donde deriva el principio de que la fuerza de la Nación reside en su número, y entiende que el lazo que vincula es la ley que es *común* a todos.

— Los *derechos del hombre:* La Declaración francesa de 1791 recoge algunos principios de la *Declaración de Virginia,* aunque asume un carácter más universal, enumera los derechos naturales, imprescriptibles y sagrados del hombre, tal como lo señala el art. 10: la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión. Recoge el principio de igualdad, sin esconder su inspiración burguesa.

Junto a Sieyès hay que recordar al marqués de Condorcet. Representante fiel del *enciclopedismo* y del Siglo de las Luces, fue miembro de la Asamblea Legislativa y de la Convención y revolucionario contrario, al igual que Paine, a la muerte de Luis XVI (1754-1793). Colaboró en la redacción de la Constitución de 1793 y fue víctima del Terror. Su idea de los derechos humanos sigue la línea del pensamiento de Locke, defiende la idea del contrato social y de la soberanía nacional en la línea de Rousseau. Se opone a la división del poder político, critica la existencia de cuerpos intermedios, defiende la legitimidad del principio de la mayoría, los derechos de las minorías, el principio de igualdad contra los privilegios, defiende el sufragio femenino y propugna la idea de una Constitución escrita como garante de los derechos humanos. Desde sus pretensiones de igualdad propugna la educación pública, universal y gratuita, bajo la autoridad del gobierno, el único que puede hacerlo [31]. Milita en el republicanismo y, como Paine, se opone firmemente a la esclavitud. Condorcet es, junto a Voltaire y Jean-Baptiste Le Rond D'Alambert (1717-1783) el pensador que más contribuye a la idea de *perfectibilidad humana a través del progreso,* tarea esta que, en manos del le-

[31] En *Cinq memoires sur l'instruction publique* presenta como proyecto un diseño del sistema educativo nacional a la Asamblea Legislativa de 1792.

gislador, debe favorecerse mediante instituciones que eliminen la pobreza, la ignorancia, la enfermedad y la vejez [32]. Entre sus obras más conocidas destacan: *Sobre la influencia de la Revolución americana en Europa* (1786); *Cartas de un burgués de New Haven a un ciudadano de Virginia, sobre la ineficacia de repartir el poder político entre varios cuerpos* (1788); *Sobre la enseñanza pública* (1791-1792); *Reflexiones sobre la esclavitud de los negros* (1781); *Esbozo,* obra póstuma cuya primera parte se publica en 1795.

La Ilustración francesa contribuyó a desarrollar una doctrina de los derechos humanos que se compiló en documentos oficiales de entre los que destacan:

— *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* (26-8-1789) [33], que recoge el principio de igualdad natural de todos los seres humanos, la necesaria conservación, por parte de la sociedad, de los derechos naturales: libertad-seguridad-propiedad y resistencia a la opresión, la soberanía nacional, la ley como expresión de la voluntad general, igual para todos y garantía de la libertad personal, de opinión, de religión y de expresión.

— *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* (versiones de 1791 y 1793), dos años posterior, que añade, a los principios anteriores, el derecho al trabajo, a la asistencia pública y a la instrucción;

— *Declaración de Termidor,* incluida en la Constitución de 1795, que subraya el principio del respeto a la ley.

A ello hay que añadir el desarrollo de corrientes revolucionarias que buscan acentuar las consecuencias sociales de la Revolución. De entre sus teóricos destacan François Noël Babeuf (1760-1797), Filippo Michele Buonarroti (1761-1837) y Sylvan Maréchal (1750-1803). Los principios de esta corriente se condensan en la obra *El manifiesto de los Iguales.* La Revolución francesa es vista como la antesala de una revolución mayor que llevará a la conquista de un mundo mejor y más justo, a la instauración de la comunidad de bienes y a la igualdad económica.

La importancia de la Revolución de 1789 y del ideal revolucionario que se gesta a partir de este acontecimiento mereció numerosos comentarios y estudios, dentro y fuera de Francia. De todos ellos

[32] Cf. A. R. J. TURGOT (1727-1781), *Discurso sobre el progreso sucesivo del ser humano,* en el que enuncia los estadios de evolución de los que más delante hablará Augusto Comte y que guarda relación con las tesis que en Alemania desarrollan G. E. LESSING (1729-1781), *Educación del género humano* (Berlín 1780) y J. G. HERDER (1744-1803), *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* (Riga 1784-1791). Cf. G. SABINE, *Historia de la teoría política* (FCE, México, 1986) 420s.

[33] Fragmentos en M. ARTOLA, *Textos fundamentales para la historia,* o.c., 502-503.

merece una atención especial el análisis que hace Edmund Burke en *Reflexiones sobre la Revolución francesa. Carta a un caballero de París* (1790) [34].

Burke, con quien se cierra el período de la Ilustración en Gran Bretaña, fue un defensor a ultranza del sistema político inglés. En la obra citada quiso responder a los ecos favorables que la Revolución causaba en Inglaterra. El detonante es un sermón que el Pastor protestante, Richard Price pronunció el 4 de noviembre de 1789 en el que consideraba los acontecimientos de julio de 1789 como prolongación de la Revolución Gloriosa de 1688.

Este parlamentario irlandés, firme defensor de las colonias americanas, es un combatiente contra las tesis individualistas de la Ilustración y de John Locke. Burke presta una especialísima atención a las *circunstancias históricas* y al valor de la *continuidad,* valores de los que considera que carece la Revolución francesa, a los *derechos históricos,* a las instituciones como fruto de la *evolución* y no de la *creación ex novo,* porque es la historia la que produce instituciones, a la *costumbre* y el *uso,* así como al *arraigo.* Al mismo tiempo sostiene una visión *orgánica* de la sociedad que subraya la interdependencia de sus partes, parte del principio aristotélico de *sociabilidad natural* y no niega el contrato social, aunque entendido como contrato de asociación permanente que implica las generaciones pasadas, presentes y futuras. De este modo se acerca a postulados de la Escolástica medieval para contradecir el *mecanicismo,* lo que le convierte en un puente que pasa por encima del secularismo ilustrado hasta llegar al Romanticismo [35]. La religión es el fundamento de la sociedad civil y el hombre es un animal religioso, la Iglesia y el Estado están indisolublemente unidos y ello no va en contra de la tolerancia. Esta es la tesis de Burke, fundador del conservadurismo y liberal de convicción.

Evidentemente, no fue Burke el único que reaccionó ante la Revolución francesa, aunque sí el primero, ya que fue contemporáneo suyo. Junto a él hay un amplio y no homogéneo grupo de pensadores cuya obra es respuesta a los acontecimientos revolucionarios del siglo XVIII. Nos ocuparemos de ellos en el capítulo próximo [36].

[34] Cf. A. TOCQUEVILLE, *El Antiguo Régimen y la Revolución,* o.c., 25-29; *«Reflexiones sobre la Revolución de Francia», de E. Burke,* en J. J. CHEVALIER, *Los grandes textos políticos,* o.c., 197-217.

[35] A. TRUYOL Y SERRA, *Historia de la filosofía del derecho y del Estado,* o.c. II, 304, I. BERLIN, *Contra la corriente,* o.c.; L. DÍEZ DEL CORRAL, *Liberalismo doctrinario* (Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1984) 9-11.

[36] A. Rivarol (1753-1801); J. de Maistre (1753-1821), L. Gabriel, vizconde de Bonald (1754-1840); F.-R. Chateaubriand (1768-1848); I. Kant (1724-1804), de los que hablaremos en el capítulo siguiente; y G. W. F. Hegel (1770-1831) y A. Tocqueville (1805-1859).

V. LA RESPUESTA DE LA IGLESIA ANTE TODOS ESTOS SUCESOS

La Iglesia fue partícipe, espectadora y, en algunos casos, víctima de los sucesos a los que nos hemos referido en este capítulo. En un primer momento nos vamos a ocupar de su reacción ante la Ilustración y algunos de los fenómenos que la acompañaron y, después, de su respuesta ante los fenómenos variados que acompañaron a la Revolución francesa [37]. Es mucho más fácil recoger lo que dijo e hizo la jerarquía de la Iglesia, pero algo diremos del pueblo cristiano, que también convivió con estos sucesos.

1. **Ante la Ilustración y algunos fenómenos concomitantes**

La descristianización y nuevos planteamientos de la relación entre los Estados y la Iglesia fueron fenómenos contemporáneos de la Ilustración y derivados en parte de ella.

a) *La descristianización*

Dentro de este término tan genérico incluimos el *deísmo,* el *relativismo,* el *indiferentismo* y el *desprestigio de la fe y de lo católico desde la ciencia y la modernidad* A la vez debemos aludir de nuevo a la Ilustración Católica, fruto positivo de esta corriente, Todos estos fenómenos se producen en un momento de hastío por lo religioso a consecuencia de las guerras de religión y las estériles controversias teológicas.

El deísmo tiene muchos significados. Aquí nos referimos a un movimiento religioso de cuna inglesa que tiene su origen en Heriberto Cherbury (1582-1648). En su *De veritate prout distinguitur a revelatione, a verisimile, a possibili et a falso* (1624), establece lo que él piensa que es el núcleo de toda religión: la existencia de Dios, al que se le debe dar culto y no solo interno, la existencia de unos principios morales y del Más Allá. En la misma dirección se mueven John Toland (1670-1722) y Matthew Tindal (1656-1733), que reducen la religión a lo natural y razonable. Anthony Collins (1676-1729) prolonga el pensamiento de estos dos y elimina el principio de autoridad como contrario al espíritu científico. Todas las creencias deben someterse al libre examen dirigido por la razón [38].

[37] Obviamente, tratan de esto los manuales de historia de la Iglesia citados en nota 1.

[38] Entre sus obras, bastantes fueron publicadas anónimamente, destacan: *An Essay Concernig the Use of Reason in Propositions, the Evidence where of Depends upon*

Pierre Bayle (1647-1706), que osciló entre protestantismo y catolicismo, es autor de un *Diccionario histórico-crítico* en el que preconiza el escepticismo religioso. El deísmo defiende la separación entre razón y fe, identifica religión y moral, reduce sus contenidos a la existencia de un Ser Supremo, la virtud y el más allá, considera a la Iglesia como una instancia educadora y al clero como maestros populares, ensalza el valor de la bondad natural del hombre, niega el pecado original y considera que el mal es fruto de la ignorancia. Todo ello conducía a una importante descristianización de la religión en la Europa ilustrada. Aunque con trayectoria distinta, el deísmo coincide con la *masonería,* que también preconiza la fe en el «Gran arquitecto del universo» y una moral natural al margen de las confesiones religiosas. La primera Logia se crea en Londres en 1717 y desde ahí se extiende por Europa y América [39].

No hay que confundir la tolerancia, de la que ya hemos hablado, con el indiferentismo o relativismo, en los que con frecuencia se apoyó tanto en el siglo XVIII como después. Los ilustrados, aunque no solo ellos, fueron paladines de la tolerancia: nos hemos referido a esto en el capítulo anterior. Tanto Locke como Voltaire escribieron en esta línea. Lo hacen mayoritariamente desde la convicción de que todas las religiones positivas son iguales. Contribuye a esta idea la proliferación de grupos religiosos nacidos, en gran medida, de la reforma protestante: los cuáqueros, fundados por G. Fox (1624-1691); los metodistas de John Wesley (1703-1791); los bautistas, establecidos también en Norteamérica; los *shakers* o tembladores; los hermanos moravos del conde y obispo Nikolaus von Zizendorf (1700-1760); los episcopalianos —anglicanos norteamericanos que, tras la independencia, no podían admitir al rey de Inglaterra como cabeza de su iglesia—; los presbiterianos, etc. [40].

Human Testimony (1707), y *A Philosophical Inquiry Concerning Human Liberty* (1715).

[39] Es muy abundante la bibliografía sobre la masonería y son distintas las posturas ante este fenómeno. J. A. Ferrer Benimeli ha publicado mucho sobre este tema y ha organizado simposios que han multiplicado los estudios sobre ella. Se discute su intervención en acontecimientos políticos y no hay duda de que pertenecieron a la masonería bastantes personajes dedicados a la política. Una obra de divulgación: J. A. FERRER BENIMELI, *La masonería* (Alianza, Madrid 2001). Cf. también M. GUERRA, *Diccionario enciclopédico de las sectas* (BAC, Madrid [4]2005) 547-561, que, como el libro anterior, incluye la reacción de la Iglesia ante la masonería. Más breve: P. POUPARD (dir.), *Diccionario de las religiones* (Herder, Barcelona 1987) 640-644; C. VIDAL, *Diccionario de sectas y ocultismo* (Verbo Divino, Estella 1994) 79-82; ÍD., *Diccionario histórico del cristianismo* (Verbo Divino, Estellaa 1999) 139-141; J. F. ALONSO FERNÁNDEZ-CHECA, *Sectas, ciencias, religiones* (Master, Madrid 1994) 225-228.

[40] Sobre algunos de estos grupos, cf. P. R. SANTIDRIÁN, *Diccionario básico de las religiones* (Verbo Divino, Estella 1997); J. BOSCH, *Para comprender las sectas* (Verbo Divino, Estella 1994) 67-79; ÍD., *Para comprender el ecumenismo* (Verbo Divino,

Esta tendencia favorable a la tolerancia coincide con el auge de la revolución científica. Nicolás Copérnico (1473-1543) a comienzos del XVI desmonta el sistema astronómico aristotélico-ptolemaico. Tarea semejante realizará Galileo Galilei (1564-1642) con la física aristotélica [41]. Sobre estas bases Johannes Kepler (1561-1630) e Isaac Newton (1642-1727) llevaron a su culmen la revolución científica. No solo el caso Galileo, aunque sí de forma especial, contribuyó a que se debilitasen las convicciones dogmáticas religiosas. En el seno del protestantismo, el individualismo de las distintas corrientes agudizó las diferencias entre ellas y facilitó las acusaciones recíprocas, a lo que se sumaron los efectos del *pietismo,* el predominio del sentimiento frente al dogma, un acusado subjetivismo y una creciente indiferencia frente a lo doctrinal que venía alimentándose desde los siglos XV y XVI.

En este caldo de cultivo prende la semilla del desprestigio de lo cristiano desde la modernidad. La *Encyclopédie ou dictionaire raisoné des sciences, des arts, et des métiers* (1751-1772) dirigida por Diderot y D'Alambert se convirtió en la mejor síntesis del pensamiento de finales del siglo XVIII. Esta obra no parece que se concibiera inicialmente como un ataque contra la religión: entre sus suscriptores figuró Bernabé Chiaramonti (1740-1823), el futuro Pío VII, y en ella colaboraron hombres de fe y teólogos. Los tomos publicados con anterioridad a 1759 llevaban la autorización de La Sorbona. A partir de ese año, cuando la obra no estaba todavía acabada, pasó a formar parte del *Índice* por decisión de Clemente XIII (1758-1769), un papa alejado del espíritu respetuoso con el que había actuado su predecesor Benedicto XIV (1675-1758). Cada vez con más claridad la obra fue desprestigiando lo religioso, a base de exaltar la razón o de ironizar sobre las actitudes y realizaciones cristianas. Otra manera de desprestigiar lo religioso es la ironía: así las *Cartas persas* de Montesquieu o las *Cartas inglesas* de Voltaire.

Estella 1991) 72-75; C. VIDAL, *Diccionario histórico del cristianismo* (Verbo Divino, Estella 1999); ÍD., *Enciclopedia de las religiones* (Planeta, Barcelona 1997).

[41] Es muy abundante la bibliografía sobre Galileo y sus relaciones con la Iglesia. Ciñéndonos a los últimos años, se han ocupado de este asunto: M. ARTIGAS - W. R. SHEA, *El caso Galileo. Mito y realidad* (Encuentro, Madrid 2009); ÍD., *Galileo en Roma: crónica de 500 días* (Encuentro, Madrid 2003); M. ARTIGAS - M. SÁNCHEZ DE TOCA, *Galileo y el Vaticano. Historia de la Comisión Pontificia de estudio del caso Galileo (1981-1992)* (BAC, Madrid 2008); A. BELTRÁN MARI, *Talento y poder: historia de las relaciones entre Galileo y la Iglesia católica* (Laetoli, Pamplona 2007); W. BRANDMÜLLER - I. LANGNER, *Der Fall Galilei und andere Irrtümer: Macht, Glaube und Wissenschaft* (Sankt Ulrich, Augsburgo 2006). Aunque anterior en el tiempo, merece citarse, pues lo hizo *Gaudium et spes* y fue la primera cita «profana» de un documento eclesial, P. PASCHINI, *Vita e opera di Galileo Galilei* (Herder, Roma 1965).

El hombre ilustrado es un «espíritu fuerte» que desprecia la tradición y, dentro de ella, lo cristiano. Algunos creyentes se sintieron acomplejados. Otros intentaron responder con las mismas armas. Puesto que la ciencia está en auge, se intenta una apologética desde la naturaleza. Junto a intentos razonables, otros son estrambóticos: la «físicoteología», la «hydroteología», la «pyroteología». Con todo, no hay que olvidar la Ilustración católica, ya mencionada antes. En este caso, la corriente ilustrada produjo frutos sólidos y duraderos en el seno de la Iglesia, que aprovechó lo mejor de ella.

Contra estas crisis la jerarquía de la Iglesia no podía utilizar el anatema ni podía imponer silencio. Las nuevas ideas, que, para mayor abundamiento, llevaban el aval de la modernidad y de la ciencia, iban arrinconando las ideas cristianas. Además, la fuerza del cristianismo en Europa había dejado de residir en la unidad, lo que legitimaba la pregunta por la verdadera fe. Al mismo tiempo, las guerras del siglo XVII produjeron extenuación, también religiosa. A todo esto se sumaron las tendencias que aspiraban a limitar el poder del Papa tanto dentro de la Iglesia como en su relación con los gobiernos.

b) *Nuevos planteamientos de la relación Iglesia-Estado o del poder papal*

En el capítulo precedente hemos tratado del galicanismo, del regalismo y del josefinismo como intentos de recortar el poder del Papa en beneficio de la autoridad real. Las dos primeras tendencias nacen del absolutismo, del que se sentía lejos la Ilustración. El josefinismo nace también de un régimen absoluto, pero invoca principios ilustrados. Por eso volvemos a él. Nos ocuparemos de otras corrientes ideológicas: erastianismo, febronianismo y Sínodo de Pistoya.

— El josefinismo.

Los soberanos austríacos en el siglo XVI no ocultaron su pretensión de extender el poder del Estado sobre la Iglesia. Así, tanto Fernando I, emperador de Alemania (1556-1564), como Maximiliano II (1564-1576) se inspiraron en el regalismo español e intentaron llevar a cabo una intervención directa en las designaciones episcopales. Esta tendencia, alimentada por cierto irenismo, fue desembocando hacia el josefinismo. Esta política eclesiástica tuvo tres autores: la emperatriz M.ª Teresa de Austria (1717-1780), su hijo, el emperador José II (1741-1790), y el canciller Wenzel von Kaunitz-Rietberg

(1711-1749), quien, destinado al sacerdocio, conoció y aprendió en París los caminos del galicanismo y del deísmo.

La emperatriz reinó 40 años con la clara conciencia de que la legislación canónica no debía implantarse en sus dominios. Esta convicción se ejercía en una mujer profundamente religiosa, intolerante con otros cultos distintos al católico que, aunque permitió la francmasonería, prohibió a los judíos vivir en Viena, y obligó a los ciudadanos protestantes de algunas zonas de su Imperio a convertirse al catolicismo. Solo cuando ella murió su hijo pudo publicar los primeros escritos de tolerancia (1781). Estos reconocían la entera libertad de conciencia, la construcción de iglesias —aunque sin campanario— a los grecocatólicos, calvinistas y luteranos; la libertad de movimiento y acceso a algunas profesiones a los judíos, aunque no la construcción de sinagogas.

El despotismo ilustrado de finales del siglo XVIII no puede ser compatible con la tolerancia porque estos soberanos suelen ejercer una dictadura de los espíritus, obligan a pensar a sus súbditos como ellos. Consideran que lo mejor es la unidad religiosa de los súbditos en una Iglesia dirigida y mantenida por el Estado. En el caso austríaco la defensa de la religión católica no contrastaba con la conciencia clara de que el poder temporal debía gobernar en el territorio, en materia religiosa, como si se tratara de un obispo supremo absolutamente independiente. Así lo hizo la emperatriz María Teresa. En su proceso de centralización de toda la vida política, la Iglesia no podía quedar exenta de las reformas emprendidas desde el Estado. Así pues publicó numerosas leyes que recortaban la independencia de la Iglesia, incluida la vida de los monasterios, y controlaban sus finanzas. A partir de 1770 creó un Departamento de Asuntos Eclesiásticos. Reguló asuntos como la edad de entrada al sacerdocio, llevó adelante algunas desamortizaciones, veló por la ociosidad y formación del clero y, ante la supresión de la Compañía de Jesús (1773) que ella ratificó con la publicación en todos sus dominios del breve *Dominus ac Redemptor,* se vio obligada a laicizar la enseñanza superior y media. A partir de 1777 sometió todas las publicaciones pontificias al *placet* regio. En 1780 José II tomó el poder para seguir adelante con la política de sometimiento de la Iglesia al Estado. Su política religiosa siguió cuatro líneas que indicaban con nitidez sus propósitos:

— *Separación de la Iglesia austríaca respecto a Roma,* con vistas a crear una Iglesia nacional. Para eso se reserva el *placet* a todos los documentos romanos, prohíbe ir a estudiar a la Ciudad Eterna y apelar al Vaticano, decide que las dispensas eclesiásticas las darán los obispos y sitúa el matrimonio bajo la jurisdicción del Imperio.

— *Cerco económico:* administra los bienes de la Iglesia y destina los bienes de los religiosos, más difíciles de manejar por la autoridad imperial, al clero secular.

— *Estudios:* tras la extinción de la Compañía de Jesús reorganiza la Universidad de Viena e impulsa las ciencias positivas.

— *Pastoral:* crea diócesis y parroquias y legisla hasta en sus más mínimos detalles sobre liturgia.

Su primer objetivo fueron los conventos, a los que prohibió que mantuviesen cualquier tipo de relación con los superiores de fuera del Imperio. En 1783 suprimió todos los monasterios contemplativos por inútiles. Los bienes secularizados pasaron a formar parte de la «Caja de la religión» y sirvió para crear nuevas parroquias, edificar Iglesias e incrementar el salario de los sacerdotes. Entre 1783 y 1790 se fundaron más de 800 parroquias. Pío VI (1717-1799) trató de intervenir para lograr el cambio en la política del emperador. En un tiempo en que los Papas no salían de Roma, Pío VI viajó a Viena (1782) y al año siguiente el emperador le devolvió la visita. No se logró nada más que dar la impresión de que había armonía entre ambas potestades. No era así y José II publicó a partir de 1783 decretos imperiales sobre la formación del clero, creó seminarios generales en Viena, Budapest, Lovaina y Pavía. A su muerte, solo un año después del estallido de la Revolución francesa, Leopoldo II (1747-1792) mantuvo la legislación eclesiástica de su hermano. Su hijo, Francisco II (1792-1835) aumentó más la intervención estatal. Cuando en 1855 se firmó el Concordato entre Roma y el emperador Francisco José (1830-1916), Austria conservaba todavía derecho de veto.

— El erastianismo.

Tratamos ahora de esta corriente porque influyó en el pensamiento de Hobbes sobre las relaciones Iglesia-Estado. El erastianismo es el nombre que recibe la teoría de la absoluta dependencia de la Iglesia con respecto al Estado sostenida por el teólogo suizo Thomas Lieber (1524-1583). Este teólogo, seguidor del reformador Zuinglio (1484-1531), cambió su nombre por el de Thomas Erasto. Fue profesor en Heidelberg y excomulgado por el consistorio de esta Universidad (1574). Buena parte de las controversias sobre su obra se desataron a propósito de su *Explicatio* (1568), publicada en 1589. En ella declaraba que la excomunión no es de orden divino y que el castigo debe ser inflingido por la autoridad civil. El erastianismo defiende el dominio de la autoridad civil en la implantación de medidas punitivas y el completo dominio del Estado sobre la Iglesia. El *Leviatán* de Hobbes radicaliza al máximo estas tesis.

— El febronianismo.

El erastianismo guarda relación con el febronismo, que debe su nombre a Juan Nicolás de Hontheim (1701-1790), obispo auxiliar de Tréveris. En 1743 publicó su obra *De statu ecclesiae et legitima potestate Romani Pontificis liber singularis ad reuniendos dissidentes in religione christiana compositus,* firmada con el seudónimo Justinus Febronius y traducida al alemán, francés e italiano, consiguiendo una amplia difusión y una entusiasta acogida, sobre todo en las monarquías absolutistas. Debido a su clara tendencia antipapal, episcopaliana y galicana, la obra fue incluida en el *Index* (1764) y condenada por el breve *Super soliditate* (28-11-1786).

Las tesis de Febronio tienen como finalidad recortar el poder del Papa en favor de los obispos, más fácilmente controlables por el poder civil. Es explicable este intento desde dos perspectivas: la Iglesia alemana estaba muy directamente dirigida por Roma y los católicos sentían añoranza de la mayor autonomía de los protestantes. Influyó en sus tesis el canonista lovaniense Bernhard van Espen (1646-1728) y su obra *Ius ecclesiasticum antiquae et primitivae Ecclesiae.* Expresión de estas ideas son las *Puntuaciones de Ems,* 23 artículos de 1786.

Febronio no negaba el poder del Papa, ni tocaba los derechos otorgados por el propio Cristo. Sus tesis proponían recortar el poder pontificio, reformar o eliminar otros derechos, *iura adventitia,* adjudicados a los Papas por las *decretales pseudo-isidorianas,* retirar a los papas la decisión sobre las *causae maiores,* aumentar los derechos de los obispos, especialmente el poder de jurisdicción sobre las órdenes exentas, y dar a los sínodos provinciales funciones sobre nombramientos episcopales y el poder de juzgar el ejercicio del ministerio episcopal. Las decisiones del Papa en materia de fe recibirían su fuerza vinculante del reconocimiento de toda la Iglesia, a la que correspondería el poder supremo en la administración de la justicia. El Papa se arrogaría la función de juez eclesiástico en los casos en que el poder jurisdiccional de un obispo no fuera suficiente para decidir sobre cuestiones de fe o de moral que afecten a toda la Iglesia. Respecto al Concilio ecuménico el Papa ejercería un derecho de propuesta y no un derecho para legislar.

En cuanto al poder temporal, Febronio le atribuía una marcada influencia en los destinos de la Iglesia. A los gobernantes compete proteger a la Iglesia, preocuparse de que su ordenamiento jurídico no sea vulnerado y mantener la paz en su seno. A su vez debe estar vigilante ante posibles abusos pontificios que pudieran perjudicar el bienestar material del Estado y menoscabar su soberanía. Como quiera que las desviaciones en la constitución eclesiástica causaban la ma-

yor parte de los males en la Iglesia, poniendo en peligro la autoridad de los príncipes y la capacidad económica de sus súbditos, los príncipes tienen el derecho y el deber de controlar por medio del *placet* real todos los escritos procedentes de Roma y las instrucciones a los nuncios apostólicos. Sería deseable que existiese acuerdo en este punto para que los gobernantes procediesen conjuntamente contra los abusos de Roma y, en caso necesario, hiciesen uso de su derecho a organizar una resistencia activa contra los desafueros del poder pontificio.

— El Sínodo de Pistoya (1786).

El mismo año en que se publicaban los 23 artículos de las *puntuaciones de Ems,* se reunía un Sínodo en Pistoya, bajo el patrocinio del obispo Escipión Ricci, que seguía la línea de reformas de Leopoldo II, duque de Toscana, sucesor de José II. El prelado era jansenista y galicano. Además de ratificar la doctrina de Quesnel y los *Artículos galicanos,* el sínodo propuso una serie de reformas de talante ilustrado. Tendían hacia una religiosidad más interior, libre de supersticiones, y abogaban por la liturgia en lengua vernácula. No por estas reformas, sino por su tangencia con el jansenismo y el galicanismo y por la centralidad que otorgaban al sacerdote, las propuestas sinodales fueron condenadas por Pío VI en la bula *Auctorem fidei* (28-8-1794).

Dejando en segundo término otros aspectos dogmáticos, a lo largo de estos años continúa la tendencia a debilitar el poder del Papa tanto dentro de la Iglesia como en relación con los poderes civiles. En ella el poder se va reclamando para los obispos (febronianismo) y sacerdotes (Pistoya). Al comienzo de la Revolución francesa el poder en la Iglesia se entregará no ya a los seglares, sino a todos los ciudadanos, incluso no bautizados: *Constitución civil del clero.* Esto nos lleva ya a tratar la reacción de la Iglesia ante la Revolución francesa.

2. Ante la Revolución francesa

También ahora daremos dos pasos sucesivos: recordar la actitud de la Revolución ante la Iglesia para, en un segundo momento, atender a la respuesta de esta ante la Revolución.

a) *La Revolución y la Iglesia*

Hoy podemos afirmar que si la Revolución francesa se volvió contra la Iglesia, esa no era su intención original. La convocatoria de los Estados Generales en 1789 estuvo precedida por servicios religiosos y se cerró con la celebración de una misa. El propio Voltaire había hecho construir una capilla en su finca de Ferney. A ello se añade otro detalle importante: las ideas de la Revolución en materia de religión y sobre la Iglesia fueron obra de algunos teólogos y eclesiásticos. Encontraron eco en un pueblo fundamentalmente católico pero sensible a la situación de la nación y poco favorable a algunos privilegios de la Iglesia.

Los eclesiásticos constituían el 0,54% de los veinticinco millones de franceses. Pero la Iglesia poseía entre el 8 y el 10% de las tierras, con diferencias entre las distintas regiones. Era grande también la distancia entre el alto y bajo clero. La Iglesia estaba teóricamente exenta de impuestos. Desde 1516 el llamado irónicamente «don gratuit» le obligaba a abonar al Estado siete millones de francos, cantidad que no se había actualizado desde entonces. Es cierto que la Iglesia se ocupaba de toda la beneficencia y de la enseñanza, con un ahorro para el Estado de sesenta millones de francos. Al margen de esto, la Iglesia francesa de finales del XVIII defendía la confesionalidad —solo en 1787 se permite la inscripción civil a los no católicos—, tenía ideas acusadamente galicanas y un alto índice de relajación en los religiosos varones: en 1770 la Asamblea del Clero urgió el cierre de 450 conventos y la supresión de ocho órdenes.

Esta era la situación de la Iglesia en un país en bancarrota. La inestabilidad motivó la convocatoria de Estados Generales (5-5-1789). Estos congregaron a 1.200 diputados: 300 del clero, 300 de la nobleza y 600 del tercer estado. El clero y el tercer estado trabajaron juntos. Así parecía demostrarlo la obra de Sieyès *¿Qué es el tercer Estado?,* el apoyo del estamento clerical a la propuesta de reunión conjunta de los tres estados y a las votaciones individuales y no corporativas. Esta colaboración fue la que le hizo exclamar al rey, tras el juramento del *Juego de Pelota* (20-6-1789): «Han sido estos malditos curas los que nos han traído la Revolución».

Las quejas que *Les cahiers de doléances* tenían poco de anticlerical. Sin duda pedían la revisión de las propiedades, la igualdad fiscal y la supresión del diezmo, pero estas peticiones las apoyaban muchos eclesiásticos. Respecto a la reforma de los monasterios las peticiones estaban muy influidas por la visión ilustrada que consideraba inútiles a muchos religiosos, pero ya sabemos que era precisa una reforma. A la hora de pedir libertades no llegaban a la religiosa y en general mostraban un gran aprecio a la Iglesia.

La Asamblea Constituyente (20-6-1789), nacida del empeño del tercer estado y aprobada a regañadientes por el rey, legisló respecto a la Iglesia en tres frentes:

— *Decretos económicos:* quedó abolido el privilegio antiguo y se decretó la obligación de los eclesiásticos de pagar impuestos. El clero «depositará sus derechos en manos de la justa y generosa nación francesa», tal como lo expresó el arzobispo de París. A finales de septiembre el clero consintió en entregar todos los vasos sagrados de oro y plata que no fueran indispensables para el culto. La cuestión se agravó cuando Charles Maurice de Talleyrand Perigord (1754-1838) decidió en noviembre secularizar todos los bienes de la Iglesia y a cambio comprometerse a asegurar el culto y el salario de los sacerdotes. A primera vista parecía una consecuencia más del Concordato de 1516.

— *Decretos referentes a los religiosos:* se prohibieron los votos perpetuos y se extinguieron los monasterios de contemplativos. El resto quedó sujeto a visitas municipales.

— La *Constitución civil del clero* reorganizó unilateralmente la Iglesia de Francia desde el poder civil. Las reformas eran en parte razonables, pero se hacían a espaldas de Roma. El nombramiento de los obispos quedaba en manos de los ciudadanos, aun de los no bautizados.

Hay galicanismo e influjo ilustrado en estas medidas, pero aún no persecución. Esta vino en los momentos siguientes. Esquemáticamente se puede resumir así el talante de la Revolución ante la Iglesia en cada época:

— *Asamblea Legislativa* (1-10-1791 a 20-9-1792): *Persecución.* Quedan suprimidos todos los religiosos, se secularizan los registros, deben exiliarse muchos sacerdotes y se impone el divorcio.

— *Convención* (21-9-1792 a 26-10-1794): *Descristianización.* Son los meses del *Terror,* de la ejecución de Luis XVI y María Antonieta y de la derrota de la sublevación católico-monárquica de La Vendée. Se da culto en Nôtre Dame a la Diosa razón, Maximilien Robespierre (1758-1794) impone el culto al Ser Supremo, se establece un calendario profano sin ninguna referencia religiosa y se obliga a los sacerdotes a contraer matrimonio. Los tribunales populares fuerzan el exilio de muchos sacerdotes.

— *Directorio* (1794-1799): *Separación hostil.* El Directorio fue duro con el Papa. Los franceses ocuparon Roma y se proclamó la República romana. Pío VI fue deportado a Siena, Florencia y, finalmente, a Francia. El 29 de agosto de 1799, en la ciudadela de Valence-sur-Rhône, falleció a los ochenta y un años de edad. Algunos revolucionarios exaltados proclamaron a los cuatro vientos que había muerto el último Papa de la Iglesia. Respecto a la Iglesia de Francia,

puesto que no ha podido acabar con ella, el Directorio tiene que aceptarla, eso sí, dividida: la «constitucional» y la «refractaria» —se explica en nota 46— y tiene que conceder cierta libertad de cultos. En lugar de perseguir, vigila a los católicos.

— *Consulado* (1799-1804): *Iglesia concordataria restaurada.* Napoleón firma un Concordato con Pío VII en 1801. Acaba así con las dos iglesias y surge una nueva. Napoleón añadió unilateralmente 77 artículos orgánicos de sabor galicano, con protesta del Papa. Se absuelve a los sacerdotes que se casaron por la fuerza, se incorporan los seminarios a la Universidad y se fomentan los religiosos socialmente útiles.

— *Imperio* (1804-1814): *Cesaropapismo.* Napoleón impone al Papa su coronación, su divorcio de Josefina, su boda con María Luisa, el Concilio nacional ante la resistencia del Papa a nombrar obispos, con la consiguiente abolición del Concordato de 1801 y el nuevo Concordato de 1812, arrancado a un Pío VII separado de sus consejeros y maltratado físicamente.

b) *La Iglesia ante la Revolución*

Ha sido preciso decir algo al compás del relato de los acontecimientos. Y se ha señalado ya que hay que atender a dos frentes: la Iglesia francesa y los Papas. Respecto a la primera ha quedado claro que los eclesiásticos aceptaron y fomentaron las primeras medidas que reducían el poder económico de la Iglesia. Siguiendo la estela del galicanismo el clero no se preocupaba por la aprobación de Roma, ni siquiera cuando algunos obispos franceses mostraron su disposición a renunciar al diezmo, al privilegio de caza, al de estola, etc. En las etapas siguientes, la Revolución se ensañó con los eclesiásticos, a despecho de los *Derechos del hombre y del ciudadano,* tan solemnemente proclamados. En algún momento la persecución fue brutal, muy poco acorde con la razón y la Ilustración a la que se remitían los revolucionarios. Los católicos franceses reaccionaron de varias maneras: oponiéndose a las arbitrariedades y pagando con el exilio o la muerte su oposición, o intentando negociar con la Revolución la libertad religiosa, como hizo el abbé Henri Grégoire (1750-1851). En líneas generales se formaron las dos Iglesias, «constitucional» y «refractaria»: esta última fue disuelta por el Papa al firmar el Concordato de 1801: forzó la dimisión de sus obispos para que no estorbasen las relaciones con el emperador.

Las reacciones de Pío VI y Pío VII ante las distintas etapas de la Revolución han quedado también insinuadas. Antes de la toma de la Bastilla, y aunque los eclesiásticos franceses tomaban decisiones sin contar con el Papa, Roma se preocupó de lo que sucedía en Fran-

cia. El día 9 de marzo de 1789 Pío VI, en una alocución al consistorio, se refirió a las falsas doctrinas que se agitaban en la convocatoria de los Estados Generales cuya consecuencia era la «usurpación de los derechos de la Iglesia» y la violación de «los tratados cerrados solemnemente». Entre las falsas doctrinas citaba la libertad de pensamiento y expresión, así como el libre consentimiento otorgado a la autoridad como norma de obediencia y legitimidad.

El 26 de agosto de 1789 se decidía que la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* [42], constituyese el Preámbulo de la que sería la Constitución de 1791 [43]. Como fundamentos de esta Declaración estaban la de Virginia, el espíritu filosófico de la Ilustración y ciertas ideas que provenían del cristianismo [44]. A la vez, la *Declaración* pretendía ser el acta de defunción del Antiguo Régimen. Pese a su parentesco con la *Declaración de Virginia,* la francesa era menos religiosa. Se explica: mientras que los norteamericanos eran minorías religiosas y aspiraban a que se reconociese su libertad, en Francia se buscaba acabar con el predominio de todo lo anterior y, ahí, entraba la Iglesia católica. No se puede entender la postura del Papa ante la *Declaración* sin atender al ambiente en que se gestó y a algunas realizaciones que la acompañaron en el tiempo: la ocupación de los bienes eclesiásticos y la usurpación de la autoridad eclesiástica en la *Constitución civil del clero.* Aunque la *Declaración* en su conjunto nunca ha sido objeto de condena por parte de la Iglesia, Pío VI se opuso con firmeza a la soberanía nacional entendida como independencia respecto a Dios, a las libertades de cultos y de imprenta y al derecho de resistencia. Tenía muy presentes las consecuencias que se estaban sacando de estos principios en Francia, especialmente la *Constitución civil del clero.*

En abril el Papa dirigía una encíclica, *Adeo nota* (23-4-1791), al obispo de Aleria en la que se refería a la *Declaración* de 1789 que había sido incorporada a la Constitución de 1791. Los decretos económicos de la Asamblea Constituyente acababan con el proteccionismo del Estado, pero no con la tradición galicana. Esta primera ruptura se sumó a la aprobación de la *Constitución civil del clero,*

[42] Texto en M. Artola, *Textos fundamentales para la historia,* o.c., 502-503, y Departamento de Pensamiento Social Cristiano, *Una nueva voz para nuestra época,* o.c. Ninguna de estas dos antologías incluye el «Preámbulo».

[43] Acerca de la postura de Pío VI ante la *Declaración,* cf. J. M.ª Laboa, «Iglesia y Declaración de derechos del hombre», en Instituto Fe y Secularidad, *Memoria Académica 1988-1989* (FyS, Madrid 1989) 20-36. Son útiles los artículos de C. Seco Serrano, «La Declaración de derechos del hombre: circunstancias y trascendencia», ibíd., 6-12, y J. Ruiz-Giménez Cortés, «Una evolución difícil: del rechazo a la asunción esperanzadora», ibíd., 37-52.

[44] Cf. D. K. van Kley, *Los orígenes religiosos de la Revolución francesa: de Calvino a la Constitución civil (1560-1791)* (Encuentro, Madrid 2002).

obra de un comité eclesiástico nombrado por la Constituyente y cuya tarea consistiría en adaptar la Iglesia al orden nuevo. El rey, tras vacilaciones, decidió sancionar el texto. La mayoría de los obispos y casi la mitad de los sacerdotes se opusieron a ella. El Papa retrasó la exposición de su postura intentando ayudar al rey. Al final, prohibió el juramento y excomulgó a los sacerdotes que lo prestaran (12-3-1791). El 13 de abril había publicado la encíclica *Charitas* sobre la *Constitución civil del clero.* En ella recordaba cómo le había pedido al rey, en carta de 9 de julio, que no sancionara el texto. Ese mismo día remitió la exhortación *Cum populi* a los cardenales, arzobispos, obispos y clero sobre la misma *Constitución civil.*

El 10 de marzo el Papa había dirigido la carta *Quod aliquantum* al card. Rochefoucauld y a los obispos de la Asamblea Nacional. En ella daba por supuesto que la intención de la Constitución de 1791 no era otra que la de destruir la religión católica y con ella «el deber de obediencia a los reyes», porque «resistirlos es alterar el orden que Dios ha establecido y quienes sean culpables de esa resistencia se condenan a sí mismos al castigo eterno», arrogarse la facultad de otorgar al hombre la libertad de pensar como «derecho imprescindible de la naturaleza» y ordenar principios contrarios a la razón que consagraban el derecho a pensar y expresar libremente en materia religiosa. El Papa distinguía la libertad sin freno de la obediencia debida a los poderes legítimos, y por lo tanto, a las leyes civiles que Luis XVI había consentido. La carta acababa diciendo: «No es nuestro propósito provocar el restablecimiento del antiguo régimen en Francia: suponerlo sería renovar una calumnia que ha amenazado expandirse para tornar odiosa la religión: no buscamos, vosotros y nosotros, más que preservar de todo ataque los derechos de la Iglesia y de la sede apostólica».

Hoy podemos decir que la postura adversa del Papa ante la Revolución de 1789 se debió a varios factores: la fundamentación de la soberanía en el hombre, prescindiendo de Dios, la libertad de conciencia y los excesos de la Revolución, no solo contra la Iglesia. La sospecha de que el Papa quería apoyar al Antiguo Régimen no tenía fundamento, aunque ciertamente Pío VI pensaba que el desorden y la violencia quebrantaban las bases de la convivencia. No hay que olvidar que partidarios de la Revolución —el abad Grégoire (1750-1831) especialmente— veían con preocupación la ausencia del reconocimiento de Dios y sus derechos. Los hechos acabaron confirmando estos temores.

Diez años después de la gran Revolución fallece el papa Pío VI. Su sucesor, Pío VII (1800-1823), fue elegido en Venecia, pues Pío VI había previsto que el cónclave para elegir su sucesor quizá no podría celebrarse en el Vaticano. Austero y piadoso, no se oponía en princi-

pio ni a la Ilustración ni al mundo moderno. Era suscriptor de la *Enciclopedia* y en 1797 había predicado que «la forma democrática no repugna al Evangelio». Tras su elección regresó a Roma con el propósito de restablecer la administración pontificia. Su mano derecha en esto y en la relación con el emperador fue su secretario de Estado, Ercole Consalvi (1757-1824).

La relación con Napoleón ocupó un lugar preferente en los primeros quince años de su pontificado [45]. En Francia, el golpe de Estado de 1799 —18 Brumario según el calendario revolucionario— otorgó cierto sosiego a los católicos franceses. Un año después, en la ciudad de Milán, Napoleón Bonaparte (1769-1821) le ofrecía al Papa la posibilidad de iniciar negociaciones que culminaron en la firma de un Concordato (15-7-1801). En sus artículos se reconocía la confesionalidad del Estado, aunque meramente sociológica, se otorgaba libertad a la Iglesia y a las otras confesiones, salvando siempre el orden público, se imponía una visión regalista, según la tradición galicana y borbónica, en las relaciones Iglesia-Estado y se otorgaba una ayuda económica a la acción pastoral de Iglesia, de la que se exceptuaban los cabildos y seminarios. A cambio de ello, la Iglesia renunciaba a los bienes de los que había sido despojada. No se abordaron algunos temas: los religiosos y el matrimonio civil. El Papa lo aceptó, con la oposición de los cardenales, por su interés en asegurar la vida de la Iglesia en Francia. Como ya se dijo, gracias a él desaparecieron las dos Iglesias que coexistían con tensiones en Francia —la constitucional y la refractaria [46]— y surgió un talante nuevo: la Iglesia concordataria restaurada. Tras la firma, Napoleón, unilateralmente, agregó al Concordato 77 artículos orgánicos, todos galicanos, a los que el Papa se opuso.

Pese a todo, en agosto de 1801, el Papa comunicó oficialmente la aceptación del Concordato en la encíclica *Ecclesia Christi,* seguida del breve *Tam multa* (15-8-1801) y la bula *Qui Christi Domini vices* (29-11-1801). El 18 de abril de 1802 se restablecía el culto católico en Francia, se reordenaba (Ley de 8 de abril de 1802) la situación religiosa de los protestantes y la consagración jurídica e institucional de la tolerancia religiosa. Los dos cultos eran reconocidos en pie de igualdad. La firma del Concordato se notó en el resto de los países de Europa:

[45] Dejamos para el capítulo siguiente la actitud del Papa y de la Santa Sede ante Irlanda, por ejemplo.

[46] La primera era la que había aceptado la «Constitución civil de clero». La segunda mantuvo su oposición a ella por fidelidad a Roma. Como condición previa al concordato, el Papa cesó a 35 obispos refractarios en un momento en el que la permanencia en las diócesis era vitalicia. Una parte pequeña —la *Petite Église*— se mantuvo opuesta.

— En Italia, la conquista del Piamonte y el restablecimiento de la República cisalpina por Napoleón introducía a este reino y a las tierras arrebatadas a los Estados Pontificios en la legislación francesa. Con una salvedad: por decisión propia, la República cisalpina declaraba la religión católica como religión oficial del Estado.

— En Alemania, dada la extensión de la República francesa hasta el Rin, la situación también varió. Para indemnizar a los soberanos alemanes perjudicados, especialmente al rey de Prusia, Napoleón entregó territorios que pertenecían a antiguos principados eclesiásticos («Secularización»: acuerdo de Ratisbona de 1803).

— En Austria, el josefinismo se afianzó gracias a la figura de Francisco José von Heiken, autor de todas las medidas cesaropapistas adoptadas por José II.

Napoleón no dejó de presionar a Roma. Además de los artículos orgánicos, logró el divorcio de Josefina —civil primero y eclesiástico después—, concedido por el Tribunal de París. A su boda con María Luisa asistieron la mitad de los cardenales. A los trece que se negaron les impidió utilizar sus insignias («cardenales negros»). El emperador consiguió que el día 2 de diciembre de 1804 el Papa le coronase emperador [47]. Pío VII permaneció en Francia hasta abril de 1805. En junio firmó los decretos de reordenación de la Iglesia en el reino de Italia. Todo ello no evitó que el creciente cesaropapismo francés invadiera (2-2-1808) y se anexionase los Estados Pontificios (17-5-1809). Pío VII tuvo que exiliarse mientras contemplaba cómo el emperador convocaba e inauguraba un Concilio nacional (1809-1811), publicaba los *cuatro artículos galicanos* como ley imperial y seguía presionando al propio Papa para que satisficiera sus deseos en la cuestión de las investiduras episcopales. Pío VII separado de sus consejeros y sometido a presiones incluso físicas, accedió. Obtuvo solo el perdón de los «cardenales negros», pero perdió los Estados Pontificios y la posibilidad de nombrar cardenales y obispos fuera de los suburbicarios. Liberado el Papa y de nuevo en contacto con sus consejeros, denunció lo que había firmado por la fuerza. Tras la derrota de Napoleón en Elba, el Papa pudo volver a Roma y ofreció asilo a la familia imperial. En gran parte por caridad cristiana. También porque reconocía que el Concordato de 1801 había permitido subsistir, aunque con limitaciones importantes, a la Iglesia francesa.

[47] En 1804 el Senado francés había convertido la dictadura napoleónica en una monarquía hereditaria.

VI. UN FENÓMENO DURADERO

De los principios de la Ilustración vive la Modernidad. Los efectos de la Ilustración no acabaron con el siglo XVIII ni tampoco con la reconducción de la Revolución francesa que fue el imperio de Napoleón. Por eso seguiremos ocupándonos de ellos en los capítulos venideros.

En este nos hemos limitado a señalar los pensadores y los acontecimientos más importantes. Pocas veces en la historia el pensamiento ha influido tan rápida y tan directamente. Incluso cuando directamente no se hablaba de política, el influjo era claro. La masonería es un buen ejemplo. No pretendía ocupar el poder político, pero muchos hombres con poder político pertenecieron a las Logias y actuaron en una dirección clara. Por eso son claras las respuestas de la jerarquía de la Iglesia ante ellas.

En general, la respuesta de la Iglesia se ocupó fundamentalmente de lo que afectaba a su mensaje y a sus posibilidades de vivir y actuar, de evangelizar y de ayudar a los necesitados. Cuando esto no entraba en discusión —es el caso de Norteamérica— habló menos. Quienes enarbolan la oposición de Pío VI a los principios de la Revolución pueden caer en la tentación de simplificar y achacarla a añoranza del Antiguo Régimen y a oposición a las libertades. Pero antes de hacer afirmaciones tan simples, deberían recordar que el propio Papa no se opuso a la proclamación de libertades en Norteamérica, que no era absolutamente positiva la experiencia de la relación del pontificado con gobiernos absolutos y que él personalmente, y con él muchos católicos, eclesiásticos y seglares, fue víctima de una manera de entender la libertad que equivalía a negarla: murió preso y desterrado.

Otras consecuencias de la Ilustración fueron apareciendo, con espoleta retardada, en los siglos siguientes. A los próximos capítulos reservamos su tratamiento.

Capítulo IX

LOS PAPAS ANTE LOS PROBLEMAS DEL SIGLO XIX: LIBERALISMO, ROMANTICISMO, TRADICIONALISMO, NACIONALISMO Y MARXISMO-ANARQUISMO

BIBLIOGRAFÍA

AA.VV., *Nations et Saint-Siège au XX siècle* (Fondation Singer-Polignac-Fayard, París 2000); Abellán, J., *Historia crítica del pensamiento español.* V: *Liberalismo y Romanticismo (1808-1874)* (Espasa-Calpe, Madrid 1984); Antón Mellón, J., *Ideologías y movimientos políticos contemporáneos* (Tecnos, Madrid 1998); Burdeau, G., *El liberalismo político* (Editorial Universitaria, Buenos Aires 1983); Copleston, F., *Historia de la filosofía.* IX: *De Maine de Biran a Sartre* (Ariel, Barcelona 2000); Coreth, E. - Neidl, W. M. - Pfligersdorffer, G., *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX.* I: *Nuevos enfoques en el siglo XIX* (Encuentro, Madrid 1993); Chevalier, J. J., *Los grandes textos políticos. Desde Maquiavelo a nuestros días* (Aguilar, Madrid 1965); Departamento de pensamiento social cristiano, *Una nueva voz para nuestra época (Populorum progressio, 47)* (Universidad Pontificia Comillas, Madrid ^{3}2006); Díez del Corral, L., *El liberalismo doctrinario* (Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1984); Filkienkraut, A, *La derrota del pensamiento* (Anagrama, Barcelona 1987); García Escudero, J. M.ª, *Los cristianos, la Iglesia y la política,* 2 vols. (Fundación Universitaria San Pablo-CEU, Madrid 1992); Mastellone, S. - Álvarez de Morales, A., *Pensamiento político europeo 1815-1975* (Editoriales de Derecho Reunidas, Madrid 1991); Martina, G., *La Iglesia de Lutero a nuestros días* (Madrid, Cristiandad, ^{3}1974); Mayer, J. P., *Trayectoria del pensamiento político* (FCE, México 1966); Negro Pavón, D., *La tradición liberal y el Estado* (Unión Editorial, Madrid 1995); Íd., *El liberalismo en España: una antología* (Unión Editorial, Madrid 1998); Ruggiero, G. de, *Historia del liberalismo europeo* (Comares, Granada 2005); Sabine, G., *Historia de la teoría política* (FCE, México 1986); Schenk, H. G., *El espíritu de los románticos europeos* (FCE, México 1983); Tocqueville, A. de, *El Antiguo Régimen y la Revolución* (Guadarrama, Madrid 1969); Urdanoz, F., *Historia de la filosofía.* IV: *Siglo XIX: Kant, idealismo y espiritualismo* (BAC, Madrid ^{r}2001); Villacañas, J. L., *La quiebra de la razón ilustrada: idealismo y romanticismo* (Cincel, Madrid 1988); Íd., *Historia de la filosofía contemporánea* (Akal, Madrid 1997).

Tras la derrota de Napoleón van surgiendo diferentes ideologías políticas, algunas de las cuales consiguen el poder. No son solo el liberalismo y el marxismo, aunque estas sean las más conocidas y las que se adentran en los terrenos de la economía. La Iglesia tiene que

convivir con todas ellas y expresa, a varios niveles, sus acuerdos y desacuerdos, sobre todo estos últimos. En este capítulo daremos tres pasos: una descripción sumaria de las cinco grandes corrientes de este siglo, el influjo que tuvieron en pensadores católicos y las respuestas de la Santa Sede. Una vez más, sería más fácil limitarnos a esto último. Pero el magisterio, importantísimo, no es la única voz que se escucha en la Iglesia: de ahí la necesidad del segundo paso.

I. LAS CINCO GRANDES CORRIENTES

1. **El pensamiento liberal**

La defensa de la libertad individual contra el absolutismo y el Antiguo Régimen son el denominador común del pensamiento liberal. Pese a ello, es preciso señalar algunos matices. A saber:

— el *liberalismo económico,* fundamento del capitalismo, se opone al dirigismo del Estado en economía;

— el *liberalismo político,* fundamento del Gobierno representativo y la democracia parlamentaria, se opone al despotismo;

— el *liberalismo intelectual* se caracteriza por el espíritu de tolerancia y conciliación;

— el *liberalismo religioso* pretende conciliar los principios liberales con el Evangelio y la cosmovisión cristiana. Dada la índole de estas páginas dedicamos algún espacio a esto último.

a) *El liberalismo religioso*

Inspirado, como los demás liberalismos, en la Ilustración, su principio e ideal máximos era la *separación Iglesia-Estado,* opuesta a la confusión propia del Antiguo Régimen. La razón aducida era la naturaleza distinta, y aun opuesta, de ambas sociedades. Esquemáticamente lo planteaban así:

Facetas	*Iglesia*	*Estado*
Fin	Relación individual con Dios	Bien material colectivo
Perspectiva	Vida eterna	Vida temporal
Ámbito	La conciencia	Lo externo. No entra en la conciencia
Estructura	Espiritual	Jurídica

Se trataba de una visión sesgada y distorsionada de la realidad: la Iglesia, por ejemplo, no se limita a buscar la relación individual con Dios de cada cristiano, ni su perspectiva es solo la vida eterna, ni su ámbito es exclusivamente la conciencia, ni su estructura es solo espiritual. Pero esta visión parcial justificaba las consecuencias a las que llegaba el liberalismo religioso [1]:

— Ni la sociedad ni la autoridad tienen carácter sacro. Ya lo había establecido la Ilustración.

— Frente al absolutismo afirmaban que la unidad política se basa en comunidad de intereses, no en religión.

— No podía haber, por eso, una religión estatal. Postulaban, desde la convicción de que todas las religiones positivas son iguales, la libertad de conciencia, separándose así de la práctica establecida por la paz de Westfalia y el absolutismo.

— En consecuencia, la ley civil no tiene que tener en cuenta ni el derecho canónico ni la misma moral. Es el pueblo el que decide sin límites.

— En la práctica, el Estado reivindica actividades de las que antes, supletoriamente, se ocupaba la Iglesia: matrimonio, enseñanza, beneficencia...

— Y se suprimían las inmunidades, entre ellas el fuero eclesiástico.

Así pensaban que la Iglesia sería pura y joven, tolerante y respetuosa, independiente y libre en un Estado libre.

Estos cuatro liberalismos se extendieron en diferentes países, especialmente en Francia e Inglaterra. El liberalismo de Bélgica, con su defensa de la libertad de enseñanza que permite vivir a las escuelas católicas, es admitido por Roma; y el de EE.UU. por su ausencia de lucha antirreligiosa.

b) *El liberalismo doctrinario en Francia*

Benjamín Constant (1767-1830), Alexis de Tocqueville (1805-1859), Pierre Paul Royer-Collard (1763-1843) y su discípulo François Guizot (1787-1874) son sus más eximios representantes [2].

Constant representa el liberalismo bajo la Restauración. A él se debe el impulso del constitucionalismo en Europa y el desarrollo de la teoría del *poder neutro* [3], según la cual el rey debe ejercer su poder

[1] Sigo en esto a G. Martina, *La Iglesia de Lutero a nuestros días,* o.c. III, 37-59.

[2] Cf. F. Copleston, *Historia de la filosofía,* o.c. IX, 55-58; S. Mastellone - A. Álvarez de Morales, *Pensamiento político europeo (1815-1975),* o.c., c.IV-V.

[3] Entre las obras de Constant hay que destacar: *Reflexiones sobre las Constituciones, la distribución de poderes y las garantías en una Monarquía consitucional*

en términos de «derecho a impedir». Tocqueville es conocido por sus obras *La democracia en América* (1835, 1840) y *La democracia y el Antiguo Régimen* (1856). Creía, como los doctrinarios franceses, que el sistema inglés de gobierno era el que había que trasladar a Francia. Su viaje a América le ratificó en esta convicción y en su confianza por la democracia basada en la *igualdad de condiciones* [4].

c) *El liberalismo inglés*

Mientras el liberalismo francés vivía preocupado por las cuestiones políticas, el liberalismo inglés, gracias a la estabilidad política conseguida desde 1688, se volvió hacia las cuestiones económicas [5]. De entre sus representantes destacamos a Jeremy Bentham (1748-1832) y John Stuart Mill (1806-1873) [6].

Bentham es un fiel exponente del utilitarismo: combinación de moral y contabilidad, felicidad y utilidad [7]. Preocupado por las reformas sociales y la política, defendió la libertad económica como Adam Smith (1723-1790). Su pensamiento evolucionó hasta defender la democracia representativa y el sufragio universal. Estas tesis las recoge James Mill (1773-1836). Su hijo, John Stuart Mill [8], crítico con el capitalismo y opuesto a la doctrina del *laissez faire,* pensó, de modo especial, sobre la existencia del Estado en cuanto institución que debe hacer posible las condiciones de libertad.

2. Una oposición a la Ilustración: el romanticismo

La Ilustración generó aliados y detractores. Entre los primeros se situaron los defensores de la razón. Entre los segundos, los defensores de la tradición. A los ojos de la Revolución de 1789, estos últimos se convirtieron en *reaccionarios* o *contrarrevolucionarios.* Les

(1814); *Collection complète des ouvrages publiées sur le gouvernement représentatif et la Constitution actuelle de la France, formant un espèce de Cours de Politique Constitutionnelle* (1818 y 1820). Cf. L. Díez del Corral, *Liberalismo doctrinario,* o.c., 114-119.

4 Cf. *«La democracia en América», de A. de Tocqueville*, en J. J. Chevalier, *Los grandes textos políticos,* o.c., 233-262.

5 Cf. R. H. S. Crossman, «El pensamiento político inglés en la tradición europea», en J. P. Mayer, *Trayectoria del pensamiento político,* o.c., 120-143.

6 Cf. G. Sabine, *Historia de la teoría política,* o.c., c.XXXI-XXXII.

7 Claudio Helvecio (1715-1771) y el Barón de Holbach (1723-1789) son precursores de estas tesis.

8 S. Mastellone - A. Álvarez de Morales, *Pensamiento político europeo (1815-1975),* o.c., p.II, c.III.

caracterizó su defensa del orden jerárquico, el derecho divino y la obediencia absoluta al poder político [9].

De todo el conjunto de «oposiciones» al espíritu ilustrado nos fijamos en dos: el romanticismo y el tradicionalismo.

a) *El romanticismo político*

En 1776 Maximilian Klinger (1752-1831) publicó la obra *Sturm und Drang* («Borrasca e impulso»). Con esta expresión se denomina un movimiento cultural, surgido en el último tercio del siglo XVIII, que expresa una fuerte reacción contra la frialdad de la Ilustración [10].

La idea ilustrada del progreso humano ilimitado había entrado ya en crisis a mediados del siglo XVIII. El terremoto de Lisboa (1755), que tanto desasosiego causó a Voltaire (1694-1778), y la Guerra de los Siete Años (1756-1763) amenazaron la fe ciega en el progreso. El *Terror* y la corrupción en la que terminó la Revolución francesa contribuyeron a que la intelectualidad europea se apartase de los ideales revolucionarios. Muchos románticos perdieron no solo su fe cristiana, sino la fe en la esperanza. De ahí el sentimiento de frustración o *enfermedad del alma romántica* que tan bien expresa Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) en *Penas del joven Werther* [11].

El siguiente esquema resume algunas de las características que definen este pensamiento:

— La crítica al racionalismo ilustrado a través del idealismo alemán.

— La defensa del individualismo, expresión secularizada de la autonomía religiosa luterana.

— La exaltación del sentimiento, la libertad, el heroísmo, la grandeza y el sacrificio.

— El rechazo al igualitarismo.

— El interés por la historia.

— La primacía de lo natural y lo religioso frente a lo artificial y el laicismo.

Esta nueva mentalidad generó un pensamiento político que denominamos romanticismo político y que se expresa como reacción

[9] La *contra-Ilustración,* que se venía gestando desde el siglo XVII, hunde sus raíces en Montesquieu (1689-1755), J. Bodin (1530-1596), G. Vico (1668-1744), J. G. Hamann (1730-1788) y D. Hume (1711-1766). Cf. I. BERLIN, *Contra la corriente,* o.c., 59s.

[10] Cf. R. N. STROMBERG, *Historia intelectual europea desde 1789* (Madrid, Debate 1995) 59-81; I. BERLIN, *El fuste torcido de la humanidad,* o.c., 197s; ÍD., *El sentido de la realidad,* o.c., 261; ÍD., *Las raíces del romanticismo,* o.c., 43-45, 87s; G. SABINE, *Historia de la teoría política,* o.c., c.XXVIII; F. PRIETO, *Manual de historia de las teorías políticas* (Unión Editorial, Madrid 1996) 593-599.

[11] H. G. SCHENK, *El espíritu de los románticos europeos,* o.c., 85s.

contra la Ilustración política y su mayor obra: la Revolución francesa y los principios políticos sostenidos por esta: el principio de soberanía nacional y la doctrina de los derechos del hombre; la defensa del individuo y el igualitarismo ilustrado; la defensa de la capacidad humana de crear un orden político nuevo.

No existe acuerdo acerca del origen doctrinal del romanticismo político. Algunos autores sostienen que su paternidad corresponde a Edmund Burke (1729-1797), aunque sería más ajustado situar a este autor en un liberalismo conservador más partidario de la Revolución americana y la trayectoria política seguida en los EE.UU. Joseph de Maistre (1753-1821) y su obra *Las consideraciones sobre Francia;* así como Friedrich von Hardenberg Novalis (1772-1801) y su *Europa o la cristiandad,* expresan mejor las tesis del romanticismo político. Junto a ellos destacan J. Mallet du Pan (1749-1800); el abad A. Barruel (1741-1820) —jesuita expulsado de España—; Louis de Bonald (1754-1840); François-René de Chateaubriand (1768-1848), Johann Gottlieb Fichte (1762-1814); Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775-1854); Friedrich von Schlegel (1772-1829), y Friedrich Schleiermacher (1768-1834), entre otros.

b) *François-René de Chateaubriand (1768-1848)*

Este literato, ministro del Exterior bajo la monarquía de Luis XVIII (1755-1824) y embajador en Londres, ciudad en la que se exilió después de 1789, vivió en su juventud una etapa de absoluta irreligiosidad y alejamiento del cristianismo.

Sobre la Revolución francesa escribió *Ensayo sobre las revoluciones antiguas y modernas* (1797). Esta obra, en la que se declara no creyente y desesperanzado, como confiesa también en *Memorias de ultratumba* (1848-1850), describe el carácter inevitable de la Revolución, niega la idea de progreso y perfectibilidad humana defendida por la Ilustración y critica la pérdida del valor de la autoridad como consecuencia del principio de soberanía popular. En 1799 escribió *La religión cristiana en su relación con la poesía* y tres años después publicó *Genio del cristianismo.* Esta obra se publica en el año de la firma del Concordato entre Francia y la Santa Sede, justo en el momento en que las iglesias cerradas vuelven a abrirse y los sacerdotes perseguidos se convierten en objeto de admiración.

Chateaubriand intenta dar respuesta a los sofismas que reducen el cristianismo a un culto absurdo, falso en sus dogmas, enemigo de la razón, la literatura y la belleza. Se propone demostrar que el cristianismo es la religión más humana, más poética, la que más favorece el arte, la libertad y la literatura. Para ello rompe con la apologética tradicional y con el estilo polémico.

3. Oposición a la Revolución: el tradicionalismo

Ni en todos los países, ni en todas las épocas el tradicionalismo se manifestó del mismo modo. Hay un tradicionalismo ligado a De Maistre, Louis de Bonald y las primeras obras de Felicité de Lamennais (1782-1854) [12]; otro ligado a Augusto Comte (1798-1857) [13], y un tercero ligado a Maurice Barrès (1862-1923) y Charles Maurras (1868-1952).

Lo que en la España del XIX llamamos tradicionalismo en el ámbito político —la Comunión Tradicionalista— es un grupo ligado al hermano de Fernando VII (1784-1833), Carlos María Isidro, por lo que también se conoce al grupo como «carlistas» [14].

Los tradicionalismos comparten principios comunes:

— El individuo se entiende por referencia a la sociedad que le dota de sentido y lo configura. Existe en la sociedad y por la sociedad, y no posee solo derechos, sino también deberes.

— La unidad de la fe, del poder y del cuerpo social, la subordinación del poder temporal al espiritual, el ultramontanismo y la crítica a la Revolución francesa.

Desde la perspectiva de la historia de las ideas, advierte Copleston, el tradicionalismo debería definirse como «la teoría según la cual ciertas creencias básicas, necesarias para el desarrollo espiritual y cultural y para el bienestar del hombre, no son mero resultado del humano razonar, sino que derivan de una revelación primitiva hecha por Dios y se han venido transmitiendo de generación en generación por medio del lenguaje» [15]. Esta desconfianza en la razón humana es la que motivó la condena del tradicionalismo (filosófico) en la constitución *Dei Filius* (24-4-1870) [16].

Las condenas del magisterio al liberalismo hicieron creer, y para algunos subsiste el engaño, que la Iglesia bendecía las tesis tradicionalistas. Hay que recordar que la doctrina católica no puede aceptar

[12] Cf. F. Copleston, *Historia de la filosofía,* o.c. IX, 21-30.

[13] Ibid., c.V.

[14] Su cuádruple lema es: *Dios* —por oposición a la política religiosa liberal—; *Patria* —por oposición al partidismo disgregador—; *Fueros* —por oposición al centralismo heredado de Napoleón—; *Rey* —por oposición los políticos—. Cf. C. H. Borbón-Parma, *¿Qué es el carlismo?* (La Gaya Ciencia, Barcelona 1976).

[15] F. Copleston, *Historia de la filosofía,* o.c. IX, 34.

[16] La Sagrada Congregación del Índice exigió a Augustin Bonnetty (1798-1879), director de los *Annales de Philosophie Chrétienne,* que se retractara de sus teorías acerca de la escolástica como racionalismo pagano y suscribiera las siguientes tesis: la razón humana puede probar la existencia de Dios, la espiritualidad del alma y la libertad, y el discurso racional lleva a la fe. Cf. F. Copleston, *Historia de la filosofía,* o.c. IX, 35-36. La toma de postura del Vaticano I se recoge en DzH 3000-3045. Trata también de esto y de las condenas anteriores y posteriores J. Collantes, *La fe de la Iglesia católica* (BAC, Madrid [4]2009) 49-62.

que la mente humana sea incapaz de alcanzar verdades ciertas [17]. De este modo, la Iglesia se apartaba de las bases ideológicas de algunos pensadores tradicionalistas, pero no de las críticas al espíritu ilustrado.

4. Los nacionalismos

El nacionalismo se expresa durante el siglo XIX como una corriente de pensamiento basada en la idea de *autodeterminación ilustrada* y el principio de la *soberanía* nacional. Su origen se remonta a la segunda mitad del siglo XVIII y se vincula a las revoluciones americana (1776) y francesa (1789) [18]. Hacia el último tercio del siglo XIX, estas tesis van cobrando la forma de un *nacionalismo reaccionario* que reclama la unidad étnica y cultural de la nación como criterio de unificación política y constitución de Estados independientes [19].

Este cambio de mentalidad arraiga en un sustrato histórico cuya evolución ayuda a comprender el desarrollo de la doctrina nacionalista. Es necesario aludir a ello, así como a los más destacados pensadores del nacionalismo [20], para comprender mejor los procesos de

[17] Moderna y asiduamente, Benedicto XVI ha vindicado los fueros de la razón humana.

[18] La «Revolución Gloriosa» (1688) puede considerarse el antecedente remoto de la «Revuelta de los comuneros» (1520), la defensa de las libertades en Gran Bretaña y la obra política de John Locke, la «Revolución americana» (1776), las tesis rousseaunianas de la voluntad general y la soberanía popular, y el cultivo de un patriotismo emotivo y casi religioso conforman el sustrato teórico del nacionalismo del siglo XIX.

[19] La bibliografía sobre estas cuestiones es muy abundante, por ello citamos algunas obras de referencia. Cf. I. BERLIN, «Nacionalismo: pasado olvidado y poder presente», en ÍD., *Contra la corriente,* o.c., 59s; H. KOHN, *Historia del nacionalismo* (FCE, México 1984) c.I; ÍD., *El nacionalismo. Su significado y su historia* (Paidós, Buenos Aires 1966) 10-19; E. KEDOURIE, *Nacionalismo* (Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1985); A. DE BLAS, *Nacionalismo y naciones en Europa* (Alianza Universidad, Madrid 1995) c.I; ÍD. (dir.), *Enciclopedia del nacionalismo* (Alianza, Madrid 1997); J. T. DÉLOS, *El nacionalismo y el orden del derecho* (Desclée de Brouwer, Buenos Aires 1950); L. STURZO, *Nacionalismo e internacionalismo* (Ediciones del Atlántico, Buenos Aires 1960); E. HOBSBAWM, *Naciones y nacionalismo desde 1780* (Crítica, Barcelona 1991); A. HASTINGS, *La construcción de las nacionalidades* (Cambridge University Press, Madrid 2000); J. A. HALL (ed.), *Estado y nación: Ernest Gellner y la teoría del nacionalismo* (Cambridge University Press, Madrid 2000).

[20] De entre todos ellos destacan: G. Mazzini (1805-1872), P. S. Mancini (1817-1888), J. Stuart Mill (1806-1873), E. Renan (1823-1892), J. Michelet (1798-1874), E. Quinet (1803-1875), J. G. von Herder (1744-1803), F. Schlegel (1772-1829), A. Müller (1779-1829), J. G. Fichte (1762-1814) y G. W. F. Hegel (1770-1831). Cf. H. KOHN, *El nacionalismo. Su significado y su historia* (Paidós, Buenos Aires 1966) 39-46; A. DE BLAS, *Nacionalismo y naciones en Europa,* o.c., 66-79.

independencia nacional en Europa, desde Bélgica hasta la desintegración del Imperio austro-húngaro y otomano.

a) *La simbiosis entre liberalismo y liberación nacional (1815-1870).*

Los ideales revolucionarios y las ansias de liberación nacional, las pretensiones imperialistas de Napoleón Bonaparte (1769-1821) y los esfuerzos restauradores de quienes temían el avance del liberalismo afectaron al orden político europeo durante el siglo XIX.

Napoleón, que nunca fue nacionalista, usó el nacionalismo en provecho de la causa imperial a través de la expansión del modelo de Estado nacional francés surgido de la Revolución. Contra él se sublevaron los españoles en la Guerra de la Independencia (1808), los rusos en la Gran Guerra Patriótica (1812) y los alemanes en la Guerra de Liberación (1813).

Tras Waterloo (1815), Europa inició una nueva etapa marcada por la celebración del Congreso de Viena (1815) [21] y la implantación del «sistema Metternich». Este, conocido con el nombre del príncipe Clemente de Metternich (1773-1859), ministro de Asuntos Exteriores del emperador Francisco José de Austria (1830-1916), se ideó para salvaguardar los intereses del Imperio austro-húngaro y frenar el nacionalismo alemán, eslavo e italiano. Para ello, impuso un sistema de *concertación* entre los distintos monarcas que evitara cualquier tipo de revolución, lo que chocó con las pretensiones de quienes defendían el *principio de autodeterminación:* los gobernantes dependen exclusivamente de los pueblos a los que gobiernan; y el *principio de independencia nacional:* los países no deben someterse a los intereses y política de las potencias extranjeras [22].

El restauracionismo se propuso batir al liberalismo, pero este, aunque con dificultades, se mantuvo en pie especialmente en Francia y Gran Bretaña. Francia instauró una monarquía constitucional limitada (1814) que garantizó las libertades individuales y recogió los principales logros de la Revolución. En Gran Bretaña, los *tories* iniciaron (1820) un programa de reformas que llevó a la abolición de las *Combination Laws* (1824), lo que permitió la legalización de las asociaciones sindicales y el reconocimiento de la igualdad de derechos a los católicos (1829).

[21] Le siguen los Congresos de Aix la Chapelle (1818), Troppau (1820), Laibach (1821) y Verona (1822).

[22] Cf. E. KEDOURIE, *Nacionalismo,* o.c., c.II y V; R. MCKIM - J. MCMAHAN (comp.), *La moral del nacionalismo.* I: *Orígenes, psicología y dilemas de parcialidad de los sentimientos nacionales;* II: *Autodeterminación, intervención internacional y tolerancia entre las naciones* (Gedisa, Barcelona 2003).

Irlanda era un pueblo católico y pobre, dependiente de un país anglicano y rico. Hacia 1808, gracias a las denuncias de *whigs* y radicales británicos, al exilio de los sacerdotes franceses y a los acuerdos entre Pío VII y el jefe de la Iglesia anglicana, mejoró la situación. En 1813 la Cámara de los Comunes aprobó un *Bill* que permitía a los católicos desempeñar cargos públicos, el rey tenía derecho de veto sobre los nombramientos episcopales y el Estado pasaba una asignación al clero católico, lo que frenaría las pretensiones nacionalistas. En el orden político, los irlandeses tenían derecho a elegir a sus representantes, aunque estos no podían ser católicos. El abogado católico irlandés Daniel O'Connell (1775-1847) consiguió que se derogara esta prohibición al ser elegido diputado.

Europa mediterránea —la España de Fernando VII (1784-1833), el Portugal de Juan VI (1769-1826) e Italia— vivió sus particulares tensiones entre liberales y reaccionarios. La situación italiana era especialmente compleja debido a la falta de unidad nacional y a la presencia en su territorio de fuerzas extranjeras, lo que animó el surgimiento de los *carbonari* y los *adelphi*. Mientras, Rusia mantuvo la política reaccionaria de Alejandro I (1777-1825) y Nicolás I (1796-1855), pese a la Revolución decembrista (1825).

Llegado el año 1830 Europa experimentó una fuerte sacudida revolucionaria en Francia, Bélgica, parte de Alemania, Italia, Suiza y Polonia. La revolución de julio en Francia acabó con la monarquía reaccionaria de Carlos X (1757-1836) y entronizó a Luis Felipe de Orleans (1773-1849). Los primeros efectos se notaron en el mes de agosto en Bélgica [23]. Los belgas —sometidos al rey holandés, a una escuela y administración pública en manos protestantes y a los recortes en la libertad de prensa—, se sublevaron junto a los liberales. El rey pidió ayuda a Prusia y Francia amenazó con la intervención. El éxito del *unionismo* (1828-1829) se materializó en la Constitución de 1831. Ni Metternich, ni el zar pudieron evitarlo.

Donde sí triunfó la actitud hostil de Rusia fue en Polonia. Varsovia se sublevó en noviembre de 1830, pero nadie acudió en su ayuda. El zar usó la fuerza militar, cerró la Facultad de Derecho de la Universidad de Varsovia, trasladó todos los fondos bibliográficos a Moscú, suprimió la Constitución liberal (1815) y anexionó el reino de Polonia al Imperio ruso.

Pese al fracaso polaco, la idea de liberación de pueblos sometidos a estructuras de poder absolutista y anexionados a Estados imperiales —serbios, croatas, búlgaros, rumanos, italianos, eslovacos, po-

[23] En el siglo XVII Holanda y Bélgica formaban parte del Flandes español, pero el triunfo del protestantismo en la zona norte propició la independencia de Holanda. La parte católica de Flandes continuó bajo dominio español hasta que fue cedida a Austria tras la Guerra de Sucesión y los Tratados de Utrecht y Rastadt (1714).

lacos y checos— no iba a remitir. Giuseppe Mazzini (1805-1872) fundó en estos años *La joven Italia* (1831); más tarde, *La joven Europa* (1834), para favorecer la liberación de los pueblos citados y derrotar a las tiranías que les oprimían.

Estas tesis, junto a reivindicaciones de carácter social, triunfaron en 1848. Así sucedió en Francia y Alemania, pese a que en este último país no consiguió materializarse la unidad política.

Donde sí calaron las reivindicaciones nacionalistas fue en el seno del Imperio asutro-húngaro. Metternich cayó en 1848 y poco después se aprobó la *Carta de Bohemia,* se estableció un Gobierno nacional en Hungría y una Dieta autónoma. Federico Guillermo IV de Prusia (1795-1861) propició entonces la fusión de Prusia en Alemania y centró su atención en la organización de un Estado en torno a los parlamentos reunidos en Fráncfort.

b) *Los movimientos nacionalistas en el último tercio del siglo XIX (1870-1900)*

Tras la derrota francesa en Sedán (1870) el principio de autogobierno de los pueblos y la idea de la independencia nacional se germanizó [24]. La influencia de las tesis románticas en la doctrina nacionalista ayuda a explicar los cambios internos que se producen en el seno del nacionalismo entre 1852 y 1878, así como el giro que este experimenta a medida que se acerca el siglo XX [25].

— La unificación italiana.

Italia llegó a la unidad política por obra de liberales moderados, monárquicos y republicanos. En 1848, coincidiendo con el movimiento revolucionario europeo, se sublevaron varias ciudades contra el Imperio austríaco y se consiguió el triunfo de regímenes liberales en el Piamonte-Cerdeña. Hasta ese momento la dirección del proceso había recaído en los demócrata-republicanos, entre los que destacan Giuseppe Mazzini (1805-1872) y Camilo Benso Cavour (1810-1861). El paso siguiente fue conseguir la anexión de Italia al Piamonte bajo la batuta de rey Víctor Manuel. Para ello se fundó el *Partido Nacional,* más tarde *Sociedad Nacional Italiana* (1857), com-

[24] A. DE BLAS, *Nacionalismo y naciones en Europa,* o.c., 56-58.

[25] Cf. I. BERLIN, *El fuste torcido de la humanidad,* o.c., 197s; ÍD., *Las raíces del romanticismo,* o.c., 43-45; ÍD., *Contra la corriente,* o.c., 59s; F. COPLESTON, *Historia de la filosofía,* o.c. IX, 21-30, 34; H. G. SCHENK, *El espíritu de los románticos europeos,* o.c., 85s; AA.VV., *La conciencia cristiana y los nacionalismos* (Fomento de Cultura, Valencia 1965) 25-26.

puesto por republicanos y monárquicos y al que en 1856 se integró Giuseppe Garibaldi (1807-1882). Italia contó con el primer Parlamento el día 18 de febrero de 1861. Víctor Manuel fue elegido rey en marzo e Italia recibió reconocimiento diplomático en mayo. Venecia se anexionó en 1866. Roma cayó en 1870 y en agosto de 1871 se convirtió en la capital de Italia [26].

— La unificación alemana.

Alemania no mostró sus primeras aspiraciones nacionalistas hasta las guerras napoleónicas (1806-1813) [27]. Comenzó entonces a desarrollar un patriotismo que, animado por Ernst Mortitz Arndt (1769-1860), se sostenía sobre dos principios insuficientes para conformar su unidad política: la enemistad entre alemanes y franceses y la unión del pueblo con los príncipes. Alemania necesitaba definir su identidad nacional: o llegaba hasta allí donde se hablara alemán, o excluía a los ciudadanos de estados alemanes que ni cultural, ni lingüísticamente, eran alemanes [28].

Tras la batalla de Sedán y la firma del Tratado de Versalles se reconstituyó el Imperio Alemán en territorio vencido: en el Palacio de Versalles rodeado de las triunfantes tropas alemanas. El primer soberano fue Guillermo I de Prusia (1797-1888) y Otto von Bismarck (1815-1898) fue su primer canciller. Este destacó por su apoyo a la Corona y su oposición a los liberales, engrandeció Alemania con la dirección de Prusia y acometió la unificación política —*Deutsches Reich*— de la nación alemana. El nuevo modelo excluyó a los austríacos y se instauró contra los católicos y los socialistas *(Kulturkampf)*. El canciller, que rechazó el *irredentismo* alemán y el *pangermanismo* que pugnaba por incluir a todos los pueblos de habla alemana dispersos por Austria, Rusia, Holanda y Suiza, fue siempre más conservador que nacionalista.

[26] Para un análisis de conjunto de la cultura política italiana hasta su unificación, cf. en C. J. S. Sprigge, «El pensamiento político en Italia», en J. P. Mayer, *Trayectoria del pensamiento político,* o.c., 232-246.

[27] Alemania, constituida como Sacro Imperio romano-germánico (962), vivió su máximo esplendor imperial hasta la Guerra de los Treinta Años (1618) y la de Sucesión en España (1701). Ambos hechos, más el estallido de la Revolución francesa, contribuyeron a su desintegración. En 1806 el emperador de Austria renunció a la corona imperial. Se creó entonces la Confederación del Rin (1806-1813) y, más tarde, la Confederación Germánica (1815). Esta, integrada por el Imperio austríaco, Prusia, Baviera, Wurttemberg, Sajonia y Hannover, estaba presidida por el canciller austríaco.

[28] Cf. J. Abellán, «Alemania», en A. de Blas (dir.), *Enciclopedia del nacionalismo* (Tecnos, Madrid 1997) 28-32; J. P. Mayer, *Trayectoria del pensamiento político,* o.c., 198-231.

A partir de 1871 el nacionalismo alemán fue manifestándose como una tendencia antiliberal, proteccionista y antimoderna. Sobre esta base y la *Kulturkampf,* Alemania auspició el surgimiento de grupos caracterizados por la defensa del Reich contra sus enemigos: judíos, socialistas y polacos.

— El Imperio austro-húngaro.

Prusia se impuso al Imperio en 1866, lo que obligó a la monarquía austríaca a reorganizarse. En 1867 Hungría obtuvo su independencia de la mano de F. Déak (1803-1876) y el barón J. Eötvös (1817-1871), aunque siguió vinculada a Austria a través del rey. Hungría no era una nación homogénea. En su seno habitaba una minoría, los magiares, que eran quienes controlaban la vida de eslavos y rumanos. Este dominio propició un proceso de magiarización que llegó a Croacia, que, a su vez, había obtenido cierta independencia dentro de Hungría (1868). Los croatas tenían derecho a usar su propia lengua. Para fortalecer esta posición, el obispo J. G. Strossmayer (1815-1905), obispo de Diakovár, fundó la Academia Yugoslava de Zagreb y estimuló la cooperación entre croatas y serbios para oponerse a los magiares. Austria puso en práctica la igualdad de lenguas y nacionalidades. Este proceso no concluyó satisfactoriamente debido al papel protagonista que perseguían los alemanes austríacos y el grupo de los *Jóvenes Checos,* fuertemente nacionalistas.

— El nacionalismo en los Balcanes.

Los acontecimientos en Italia y Alemania propiciaron la explosión del nacionalismo dentro de las fronteras del Imperio otomano. Los griegos no estaban conformes con las fronteras que se habían trazado en 1831 y fomentaron algunos levantamientos que, en 1876, se extendieron a las poblaciones eslavas de Bulgaria y Bosnia-Herzegovina. Serbia y Montenegro ayudaron a los bosnios y, ante la respuesta turca, Rusia intervino en el conflicto. En 1878 la victoria rusa propició la celebración del Congreso de Berlín que decidió la independencia de Rumania, Serbia y Montenegro, la autonomía de Bulgaria en el seno del Imperio turco, la dependencia administrativa de Bosnia con respecto a Austria y la permanencia de Macedonia en Turquía. Estos movimientos propiciaron el desarrollo de corrientes liberales dentro del Imperio turco que no tardaron en ser disueltos.

c) *Teóricos del nacionalismo*

Nos fijamos ahora en algunos teóricos, inspiradores de los diferentes nacionalismos. Primero los de tendencia más liberal, después los de tradición romántica.

— Ernest Renan (1823-1892).

Es el autor de una famosa conferencia impartida en La Sorbona con el título *¿Qué es una nación?* (1882) [29]. En esta conferencia, así como en *Cartas a Strauss* y *La monarquía constitucional en Francia,* Renan defiende la importancia que la voluntad de los individuos tiene en la configuración de las naciones. Insiste en la libertad humana y el consentimiento por encima de los criterios objetivos —raza, lengua o las fronteras naturales— a los que apela el nacionalismo cultural.

Para constituir una nación moderna —expone en *¿Qué es una nación?*— es preciso «un plebiscito de todos los días [...] porque las naciones no son algo eterno» [30]. A lo que añade: «El hombre no es esclavo ni de su raza, ni de su lengua, ni de su religión, ni del curso de los ríos, ni de la dirección de las cadenas de montañas. Una gran agregación de hombres, sana de espíritu y cálida de corazón, crea una conciencia moral que se llama nación».

Renan escribe en 1882 como un patriota francés, liberal-conservador, humillado por la derrota ante Prusia y la pérdida de Alsacia y Lorena. Esta es la situación que contribuirá a la explosión nacionalista en Francia.

— Giuseppe Mazzini (1805-1872).

Se inicia en la vida política tras la incorporación de Génova al Piamonte (1815). Tras la fundación de la *Joven Italia* inicia su campaña en favor de la unificación italiana y contra el dominio austríaco en Italia. Mazzini defiende una concepción de la nación que entremezcla elementos objetivos —lengua, historia, tradiciones, etnia, etc.— con elementos subjetivos —comunidad humana fruto de la voluntad de sus integrantes, cuya función es la protección y garantía de los derechos y las libertades—. Muy influido por la obra de Edmund Burke, Mazzini concebía Italia como la nación mejor for-

[29] F. COPLESTON, *Historia de la filosofía,* o.c. IX, 115-126. Una de sus obras más conocidas es *La vie de Jésus* (1863).

[30] A. DE BLAS, *Nacionalismo y naciones en Europa,* o.c., 70-72; ÍD., *Enciclopedia del nacionalismo,* o.c., 691-693.

mada de Europa, se oponía a las formas de gobierno federal o confederal y defendía gobiernos locales fuertes que sirvieran de contrapeso al Estado.

— Johan Gottfried Herder (1744-1803).

La creencia de que lo particular y lo individual es el primer dato del conocimiento llevó a este pastor luterano, y pietista, a sostener el carácter único de las costumbres, las instituciones, las obras de arte y la literatura de los pueblos. Estas expresiones de la vida comunitaria, decía Herder, eran el *arraigo* que los hombres necesitaban.

Herder no recurrió a la raza, ni a la sangre, sino a la nación, el suelo y la *lengua* como vínculos de identificación. Para explicarlo usaba analogías con el mundo animal o vegetal. Frente a la razón y sus normas universales, acentuaba el *Weltgeist* o *espíritu del mundo* expresado en las manifestaciones históricas de las distintas naciones. Defendía la pluralidad de las culturas, porque todas valen por lo que son, y militaba en un *historicismo* contrario al cosmopolitismo [31].

El interés de Herder por las naciones culturales le llevó a dedicar a los pueblos eslavos un capítulo señero de su obra *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad.*

— Johan Gottlieb Fichte (1762-1814).

Fichte es un filósofo apasionado por I. Kant (1724-1804) y J. J. Rousseau (1712-1778), admirador de la Revolución francesa, aunque desengañado por el Terror, y defensor de la nación alemana y del cristianismo de Martín Lutero (1486-1546) [32].

En materia política se aparta de la idea de libertad sostenida por la Revolución. La libertad no se expresa en la razón, el descubrimiento de los valores y en la relación con otros, sino en la voluntad, la creación y el aislamiento [33]. Sostiene una concepción organicista del Estado, al que concibe como Estado nacional, *Volkgeist,* y fuente originaria del derecho. En sus *Discursos a la nación alemana* (1807-09) presenta el mito del *Urvolk,* pueblo primitivo en posesión de la originaria y perfecta civilización transmitida al pueblo alemán. Para que esta misión cultural se llevara a cabo era imprescindible

[31] Cf. I. Berlin, *El fuste torcido de la humanidad,* o.c., 85-101; Íd., *Las raíces del romanticismo,* o.c., 90-91; Íd., *Contra la corriente,* o.c., 69-70.

[32] Cf. *«Los discursos de la nación alemana», de Fichte,* en J. J. Chevalier, *Los grandes textos políticos,* o.c., 218-232.

[33] I. Berlin, *El sentido de la realidad* (Taurus, Madrid 1998) 269s; H. G. Schenk, *El espíritu de los románticos europeos,* o.c., 82-83.

que la Alemania unificada contara con un Estado en cuyo mando se encontrara un jefe que condujera a la nación hacia un Estado racional. Estas tesis, dirigidas a resistir al imperialismo napoleónico, gestaron las bases del Estado prusiano y del racismo que creía en una Alemania biológicamente superior y geográficamente llamada a expandirse [34].

— George Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831).

Este filósofo alemán puso sus ojos en la Revolución francesa y en el corte que representó este acontecimiento en la vida intelectual y política de Europa, la violencia que la Revolución desató y el imperialismo con el que concluyó. La crítica hegeliana no fue reaccionaria, sino que celebró la destrucción de las instituciones obsoletas. En su *Filosofía de la historia,* el espíritu o genio de la nación —el *Volkgeist*— es el auténtico creador del derecho, la moral y la religión. Es precisamente en el Estado nacional, entendido como encarnación del poder político, donde la nación se desarrolla con mayor plenitud [35].

Hegel escribió pensando en Alemania, en las fuerzas conservadoras que dominaban la vida política, en la derrota sufrida ante Napoleón y en el escaso éxito que el liberalismo, el individualismo y el iusnaturalismo de la doctrina de los derechos humanos había cosechado en su país. No fue nunca un revolucionario, pero alimentó la revolución a través de una apelación directa a la nación. Lamentó la decadencia de Alemania tras la paz de Westfalia y su desmembración en un conjunto de elementos independientes, que contrastaba con Francia, Inglaterra y España. Así lo exponía en *Constitución de Alemania* (1802). Culturalmente Alemania era una nación, pero políticamente no era más que el resultado del poder que le otorgaban sus partes. Alemania necesitaba un Estado y para ello era necesaria una monarquía nacional concretada en un líder militar identificado con la unidad nacional.

[34] Íd., *El fuste torcido de la humanidad,* o.c., 217.

[35] Pese a la atención que Hegel dedicó a la política, lo que en realidad le preocupaba era la religión. Le influyeron en ello Herder, Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781), Friedrich Schleiermacher (1768-1834) y Friedrich Schiller (1759-1805). Cf. G. Sabine, *Historia de la teoría política,* o.c., 457.

5. Ideologías proletarias: socialismo y anarquismo

Los cambios políticos acaecidos durante los siglos XVIII y XIX tuvieron su correlativo en el sistema económico debido a la aplicación de las tesis liberales al mundo industrial. Ello, sumado a la aplicación de la máquina de vapor al proceso de producción, aceleró el sistema de producción de bienes y generó la aparición del proletariado. Las condiciones de vida de esta clase social, la marginación política de la que era víctima, la mercantilización del trabajo y la conciencia de clase de los propios obreros configuraron la *cuestión obrera.* Karl Marx (1818-1883) vio en esta situación un hecho revolucionario para el que elaboró una teoría social, aunque no fue el primero en percibirlo.

a) *Los primeros socialistas*

En el contexto de la Revolución francesa destacan François Noël Babeuf (1760-1797) y Claude Henri de Rouvroy, conde de Saint-Simon (1760-1825) [36]. El primero es un conocido revolucionario francés, opuesto al terror jacobino y partidario de la democratización de la República, el reconocimiento del derecho al trabajo y el sufragio universal y la enseñanza gratuita. Babeuf utilizó su periódico, *Le Tribun du Peuple,* donde firmaba como *Gracchus Babeuf,* para defender la abolición de la propiedad privada, el derecho de herencia y la colectivización de la tierra. Murió ejecutado en Vendôme tras haber participado en la «Conspiración de los Iguales» (1796).

Saint-Simon, influenciado por los enciclopedistas, no fue nunca un demócrata, sino un defensor del gobierno compuesto por las élites científicas y económicas. Para él la política, subordinada a los intereses de clase, era la ciencia de la producción. Creía que aquella sería absorbida por la economía, lo que convertiría al Estado en administrador de recursos.

En el período que transcurre entre 1800 y 1850 destacan: Charles Fourier (1772-1837) y Robert Owen (1771-1858) [37]. Fourier fue muy crítico con el orden burgués, al que oponía la creación de comunas —*falansterios*— que abarcaban la producción, la educación, la vida cultural y familiar. La base de estas unidades era la propiedad colectiva de los medios de producción. Solo de este modo sería posible erradicar el mayor mal del capitalismo: el conflicto de intereses.

[36] Cf. F. COPLESTON, *Historia de la filosofía,* o.c. IX, 69-76; S. MASTELLONE - A. ÁLVAREZ DE MORALES, *Pensamiento político europeo (1815-1975),* o.c., 42-46; 78-82.

[37] Cf. ibíd., 66-69; ibíd., 36-42.

En el mundo inglés es de destacar la obra del industrial Robert Owen. En su fábrica de algodón de New Lanark (Escocia) puso en marcha varias medidas para mejorar las condiciones laborales de los trabajadores: reducir la jornada laboral de 14 a 10 horas, elevar el salario, abolir el trabajo infantil, brindar educación a los hijos de los trabajadores, construir viviendas para obreros y crear un sistema para acabar con el desempleo. Owen creía en la fundación de colonias comunistas administradas colectivamente. Funda una colonia de este tipo en Estados Unidos llamada «La nueva armonía» (1825-1828), pero fracasó. Fue inspirador del movimiento cooperativista y fundador de la cooperativa de Rochdale.

A ellos se une, en Francia, Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865) [38] y, en Alemania, Wilhem Weitling (1808-1871), líder de la «Liga de los Justos» que Marx convirtió en la «Liga comunista». En España destacan Sixto Cámara (1825-1859), Fernando Garrido (1821-1883) y Ramón de la Sagra (1798-1871) [39]. Todos estos socialistas fueron calificados por Marx y F. Engels (1820-1895) [40] como utópicos. No porque diseñasen un modelo ideal, pecado del que participa el marxismo, sino porque no apreciaron la verdadera naturaleza de la lucha de clases

b) *El socialismo marxista*

Marx y Engels se conocieron en París, ciudad a la que aquel emigró y en la que fundó los *Anales Franco-Alemanes*. En 1848 publicaron *Manifest der Kommunistischen Partei* [41]. Un año antes Marx había publicado *La misère de la philosophie* (1847). En 1849 Marx emigró a Londres. Allí trabajó en estudios de economía política como *Para la crítica de la economía política* (1859) y el primer tomo de *El Capital* (1867). Los dos restantes los escribió Engels. En 1871, tras el establecimiento de la Comuna de París, acontecimiento que apoyó junto a Engels después de los primeros ti-

[38] Cf. ibíd., 76-81; ibíd., 158-166.

[39] Sobre el socialismo utópico en general puede verse DEPARTAMENTO DE PENSAMIENTO SOCIAL CRISTIANO, *Una nueva voz para nuestra época,* o.c., 8-9. Sobre el socialismo utópico español, cf. R. M.ª SANZ DE DIEGO, *Pensamiento social cristiano.* I: *Las alternativas socialista, comunista, anarquista, burguesa y católica ante el problema social español* (Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1998) 7-8, 15-27. Una antología de sus escritos la recopiló A. ELORZA, *Socialismo utópico español* (Alianza, Madrid 1970).

[40] Cf. G. SABINE, *Historia de la teoría política,* o.c., c.XXXIII; S. MASTELLONE - A. ÁLVAREZ DE MORALES, *Pensamiento político europeo (1815-1975),* o.c., 83-92; p.II, c.VI; p.III, c.III.

[41] Cf. *«El Manifiesto del Partido Comunista de Carlos Marx y Federico Engels»,* en J. J. CHEVALIER, *Los grandes textos políticos,* o.c., 267-303.

tubeos, escribió *La guerra civil en Francia.* En 1875 se opuso al programa de Gotha en el que se preveía la unificación del Partido Socialdemocrático Obrero de August Bebel (1840-1913) con la Unión General Obrera Alemana de Ferdinand Lassalle (1818-1883) [42].

Marx consideraba necesario llevar adelante la revolución social que había quedado pendiente en 1789. La clase obrera sería la protagonista de la nueva Revolución y la lucha de clases su premisa ideológica. Así lo expuso en *Ideología alemana* (1845-1846).

La sociedad surgida de la Revolución sería una comunidad basada en el trabajo. Para su triunfo era preciso: la unión de la clase obrera, la constitución de partidos políticos de clase, la destrucción de la supremacía burguesa y la conquista del poder político. Todo ello a través de una lucha revolucionaria de ámbito internacional en torno a la Asociación Internacional de Trabajadores.

c) *El socialismo en Gran Bretaña*

La cuna de la Revolución Industrial nunca fue el escenario proclive para el estallido de la revolución obrera, del mismo modo que los obreros británicos no asumieron las tesis del socialismo marxista. La mentalidad liberal que se había adueñado de las instituciones políticas, la prosperidad económica, el expansionismo de los mercados británicos, la voluntad sindical de participar en los beneficios del modelo capitalista y la especialización de los sindicatos británicos explicaban el poco arraigo de las tesis marxistas. El sindicalismo británico estuvo en la Asociación Internacional de Trabajadores, pero no entró en sus disputas ideológicas.

Durante los años treinta, Gran Bretaña se enfrentó a una fuerte crisis económica. Para hacerle frente se fundó la «London Working Men's Association» (1836). William Lovett (1800-1887), uno de sus líderes y autor de *Chartism: a new Organisation of the People,* redactó entonces la *Pepople's Charter.* En ella se pedía: sufragio universal, distritos electorales iguales, abolición de la calificación de propietario para los miembros del Parlamento, retribución de diputados, votaciones por escrutinio secreto, sesiones parlamentarias anuales, etc. En mayo de 1839 la carta fue rechazada por el Parlamento. Se fundó entonces la «National Charter Association». Nacía de este modo el *cartismo,* un movimiento asociacionista, ligado a las «Trade Unions», que luchó por la mejora de las condiciones económicas y la participación activa de los obreros en la política a través del derecho al voto.

[42] Cf. S. Mastellone - A. Álvarez de Morales, *Pensamiento político europeo (1815-1975),* o.c., 155-158.

A finales de los ochenta, cuando Gran Bretaña entró de nuevo en período de recesión, se fundó, esta vez sí, una asociación marxista conocida como Federación Social Demócrata. El sindicalismo más revolucionario y combatiente no apareció, sin embargo, hasta finales del XIX y principios del siglo XX. Sus miembros eran obreros no especializados, con jornales mínimos que no les permitían contribuir al sostenimiento del Sindicato, ni obtener beneficios de él.

El movimiento obrero británico, pese a los intentos de radicalización, siguió creyendo en la utilidad de los instrumentos políticos. En 1893 se fundó el «Independent Labour Party», liderado por el minero escocés Keir Hardie (1856-1915). La ideología del partido se inspiró en la Sociedad Fabiana (1884). En 1894 se fundó la «Consolidated Trade-Unions».

d) *El anarquismo*

De entre los primeros teóricos del anarquismo destacan William Godwin (1756-1836), Johann Kaspar Schmidt (1806-1856), conocido como Max Stirner, Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865), Piotr Kropotkin (1842-1921) y Mikhail Bakunin (1814-1876).

Bakunin, nacido en la Rusia zarista, era hijo de un aristócrata rural que conoció en Alemania los círculos de la izquierda hegeliana. En esta etapa escribió *La reacción en Alemania.* Más tarde viajó a Suiza y a Francia, donde conoció a Proudhon y a Marx. Tras el estallido de la revolución de 1848 regresó a París y publicó su obra *Llamada a los eslavos.* Tras años de agitación que le llevan a la cárcel y al destierro en Siberia (1857), consiguió la reducción de condena gracias a su obra *Confesión* y logró escapar a Londres. En 1865 escribe *Catecismo revolucionario,* obra dirigida a la «Hermandad Internacional de Revolucionarios», más tarde convertida en «Alianza Internacional de la Social Democracia».

Coincidiendo con la proclamación de la III República en Francia, Bakunin propuso la idea de una república edificada a partir de la federación de comunas. Se trataba de convertir la guerra contra Prusia en una guerra revolucionaria contra el Estado. Así lo plasmó en el *Manifiesto de la Federación revolucionaria de comunas libres* (26-9-1870) en la que se sostenía la abolición del Estado, la suspensión de los tribunales civiles y militares, la suspensión de las cargas fiscales y el control absoluto del pueblo. Cuando se proclama la Comuna de París (18-3-1871), Bakunin cree llegada la hora de la revolución. Entonces escribe *La comuna de París y la noción de Estado.*

e) *La I y II Asociación Internacional de Trabajadores*

La voluntad de constituir una asociación obrera de ámbito internacional se remonta al primer tercio del siglo XIX y tiene sus orígenes en la «Liga de los comunistas», para la que Marx y Engels redactan el *Manifiesto del Partido Comunista* (1848). Sin embargo, la «unión internacional de la clase obrera» no cobró forma hasta el día 28 de septiembre de 1864. La I Asociación Internacional de Trabajadores, a la que los trabajadores pertenecían a título individual, se organizó mediante secciones nacionales. Su acción directiva se ejerció en congresos anuales que se reunían en ciudades distintas. La AIT agrupó a marxistas, cooperativistas y anarquistas. Ello obligó a redactar un programa de compromiso que, desde el Congreso de Ginebra (1866), estuvo claramente influido por Marx. Ello hizo que las tensiones con el anarquismo fuesen inevitables.

Las tesis marxistas favorables a la constitución de partidos políticos obreros, la colaboración con partidos políticos burgueses radicales, las diferencias con respecto a la huelga y la revolución hicieron que el acuerdo entre marxistas y anarquistas fuese imposible. Tras la expulsión de Bakunin en el Congreso de la Haya (1872), este fundó la Internacional libertaria de Sant-Imier. La disolución de la I AIT se resolvió en el Consejo de Filadelfia (1876).

En 1889, un siglo después del estallido de la Revolución francesa, se creyó en la posibilidad de restaurar la AIT. La II AIT, en la que destaca sobremanera Rudolf Hilferding (1877-1943), se enfrentó al nacionalismo, el problema de la guerra, la colaboración con otras fuerzas políticas y al colonialismo, etc. El pacifismo de la AIT sufrió un duro revés con el estallido de la I Guerra Mundial (27-7-1914). El día 31 de noviembre Wladimir Iljitsch Uljanow (Lenin) (1870-1924) escribió: «La Segunda Internacional ha muerto... ¡viva la Tercera Internacional!» [43]

II. ECOS DE ESTAS CORRIENTES EN PENSADORES CATÓLICOS

1. **Catolicismo liberal**

Francia, Italia, Inglaterra, Alemania y España son testigos de las controversias suscitadas entre el pensamiento liberal y la postura que la Iglesia católica adopta ante el liberalismo. En las siguientes pági-

[43] Sobre el marxismo, el anarquismo y las Internacionales hay un escueto resumen en DEPARTAMENTO DE PENSAMIENTO SOCIAL CRISTIANO, *Una nueva voz para nuestra época,* o.c., 9-10. Sobre las Internacionales, cf. R. M.ª SANZ DE DIEGO, *Pensamiento social cristiano,* o.c. I, 46-48; 136-138.

nas queremos detenernos en un grupo de católicos que en su tarea y compromiso público pugnaron por conciliar liberalismo y catolicismo. Hubo también en estos países adversarios de las tesis liberales, a los que aludiremos al tratar sobre el romanticismo y el tradicionalismo. Por último, a finales de siglo, se desarrolló en Estados Unidos un movimiento católico-liberal al que también nos referiremos.

a) *Francia: los «peregrinos de la libertad» y el Vizconde de Falloux de Coudray*

Los tres «peregrinos de la libertad» —Felicité de Lamennais (1782-1854), Charles René Forbes de Montalembert (1810-1870) y Henri Lacordaire (1802-1861)— tomaron parte en la empresa de *L'Avenir* y viajaron juntos a Roma. Tras el viaje, sus vidas, que recordamos por separado, recorrieron caminos distintos.

— Felicité de La Mennais o Feliçité de Lamennais (1782-1854).

Lamennais, como él firma desde 1834, fue uno de los principales renovadores del catolicismo en Francia [44]. Su evolución apasionada hizo de él sucesivamente el portaestandarte de dos posturas antitéticas: el tradicionalismo y el catolicismo liberal. Su síntesis, nunca excesivamente equilibrada, le llevó a los extremos de una y otra corriente.

Exponentes de su período intransigente son sus obras: *Essai sur l'indifference en matière de religion* (1817) y *De la religion considerée dans ses rapports avec l'ordre politique et sociale* (1825-1826). De su primera obra se vendieron 40.000 ejemplares en pocas semanas. En ella rechaza la tolerancia, porque no se puede enseñar lo que corrompe a la religión y a las costumbres. Como Pascal , aunque en un ambiente posrevolucionario, se propuso suscitar la duda en los indiferentes y forzar el asentimiento razonado de los creyentes. Lejos de la mentalidad reaccionaria se propuso conocer la esencia de lo sucedido mediante un método de análisis estructurado en tres principios:

1. No hay doctrinas indiferentes en religión, moral o política porque la indiferencia es contraria al ser humano.

[44] H. G. Schenk le incluye en su obra *El espíritu de los románticos europeos,* o.c., en el pensamiento romántico. Cf. F. Copleston, *Historia de la filosofía,* o.c. IX, 30-34. Tratan de sus dos épocas y también de sus otros compañeros de viaje G. Martina, *La Iglesia, de Lutero a nuestros días,* o.c. III, 122-126; 152-157; y J. Lortz, *La historia de la Iglesia en la perspectiva de la historia del pensamiento,* II (Cristiandad, Madrid 1982) 401-402.

2. La sociedad y la religión, que no son invención humana, son necesarias para el hombre. La doctrina cristiana es útil porque es verdadera.

3. Toda legislación verdadera parte de Dios.

Supuestos estos tres principios, Lamennais no acepta que la vida de los hombres sea un continuo comenzar de cero. Los hombres, generación tras generación, coinciden en cierto número de certezas —el instinto religioso y la distinción entre el bien y el mal— que han sido dadas al hombre por Dios, subsisten en el hombre y se aprecian en el mundo pagano [45]. Esta cuestión preocupa a Lamennais, quien sostiene que el cristianismo es una culminación, así como una religión progresiva, tan actual en la Edad Media como en el siglo XIX. Lamennais persigue el conocimiento de tradiciones comunes que han sido desarrolladas por el cristianismo y que son admitidas como verdaderas por el sentido común. Para ello distingue entre el *orden de la fe* y *el orden del concepto:* el primero es seguro, y en él el espíritu recibe la verdad, pero no la crea; el segundo es relativo, aunque en él se puede ejercer la libertad intelectual.

Las ideas básicas de su segunda obra son:

1. La razón no puede alcanzar la verdad con sus solas fuerzas. El criterio de verdad es el sentir común, que se basa en una revelación divina.

2. Recalca la importancia del Primado: sin Papa no hay Iglesia, ni cristianismo, ni sociedad.

3. El Estado, subordinado a la Iglesia, debe ayudarla. Defiende la potestad directa del Papado sobre el poder civil.

Lamennais, alejado de las tesis galicanas en materia de relaciones Iglesia-Estado, evolucionó en la defensa de la conciliación entre la Iglesia y las libertades modernas. En su obra *Des progrès de la Révolution et de la guerre contre l'Église* (1829) denunció la idolatría del poder temporal que el despotismo y el absolutismo habían generado. La entronización de Luis Felipe de Orleans, el éxito del *unionismo* y la separación amistosa entre la Iglesia y el Estado conseguida tras la independencia belga, le ayudaron a profundizar en sus convicciones.

Fue tras los acontecimientos revolucionarios de 1830 cuando, junto a Charles René Forbes de Montalembert y Henri Lacordaire, se embarcó en la aventura de *L'Avenir.* Este periódico, en cuya portada apareció el lema: *Dieu et liberté,* se enfrentó a la burguesía volteriana que tras la revolución de julio arremetió contra el llamado «concubinato entre la Iglesia y el altar», denunció la disminución del

[45] Esta es la misma tesis que sostiene mons. P.-D. HUET (1630-1721), obispo de Avranches, en *Alnetanae Quaestiones de Concordia Rationis et Fidei.*

presupuesto para el culto, la expulsión de Órdenes religiosas y la aplicación de las ordenanzas de 1828 sobre escuelas religiosas. El periódico defendió la libertad de conciencia, imprenta y asociación, la extensión del voto a todos los ciudadanos, la separación Iglesia-Estado, lo que implicaba la denuncia del Concordato, la renuncia a la ayuda estatal, la libertad de la Iglesia en el nombramiento de obispos y la lucha contra el monopolio estatal de la enseñanza. Para asegurar la difusión de estas ideas se fundó la «Agencia General de la Libertad Religiosa» (1830). Sus presupuestos doctrinales eran: *a)* la protección de cualquier centro religioso contra los actos arbitrarios que atentasen contra la libertad religiosa; *b)* la defensa del derecho de reunión para rezar, estudiar o para la consecución de otros fines legítimos para la religión, los más necesitados y la civilización.

Estos principios se materializaron en la defensa que la Agencia lideró en favor de la Orden de la Trapa de Meilleraie, contra la que se había dictado orden de dispersión (1831), la fundación en París de una escuela sin solicitar autorización, o la oposición firme a que los capellanes de los Liceos fueran tratados como funcionarios. Los procesos legales que el Estado inició contra la Agencia fueron una oportunidad para que esta extendiera su influencia. En esta línea, Lamennais publicó *L'acte d'union* (15-11-1831) a favor de la agrupación de los católicos liberales franceses, ingleses, polacos, belgas, alemanes e irlandeses, y un *Acto de sumisión al Papa* (15-11-1831).

Las tesis de *L'Avenir* calaron en el clero joven, pero no así en clero galicano. Ello favoreció, junto a la simplificación de los argumentos y la falta de realismo de algunas peticiones, la oposición de algunos obispos. En la primavera de 1831 el card. De Rohan condenó las tesis de *L'Avenir,* lo mismo hizo el obispo de Chartres y el arzobispo de Toulousse, mons. Paul-Thérèse-David D'Astros (1772-1851), autor de *Censura de diversos escritos de Lamennais y de sus discípulos por varios obispos de Francia;* y *Cartas de estos obispos al soberano pontífice Gregorio XVI* (1835). *L'Avenir* se opuso a los obispos, denunció los nombramientos reales y los redactores del periódico decidieron ir a Roma pensando que Gregorio XVI les apoyaría. El resultado fue la encíclica *Mirari vos* (15-8-1832), en la que nos detendremos más adelante.

Cuando se conoció el contenido de la encíclica, los «peregrinos de la libertad» se sometieron a la condena papal, aunque siguieron caminos distintos. Lamennais, tras dos años de ambivalencia en los que alternó posturas contradictorias, se situó fuera de la Iglesia con la publicación de *Les paroles d'un croyant* (1834). Condenado de nuevo por Gregorio XVI en *Singulari nos* (25-6-1834), no quiso imitar a los reformadores y lo aceptó. Murió sin haberse reconciliado

formalmente con la Iglesia católica (1854). Por deseo expreso fue enterrado en una fosa común.

— Lacordaire (1802-1861) y Montalembert (1810-1870).

Lacordaire se graduó en Derecho en una época de incredulidad. Más tarde, abandonó su profesión, ingresó en el seminario y se ordenó sacerdote (1827). Pensó en marchar a los EE.UU, pero la Revolución de 1830 le movió a quedarse. En este contexto colaboró en *L'Avenir.* Cuando cayeron sobre el periódico las condenas episcopales partió de él la idea de peregrinar a Roma para apelar al Papa. Fue el primero que dejó la Ciudad Eterna convencido de la inutilidad de sus esfuerzos. Cuando Lamennais se colocó fuera de la Iglesia, Lacordaire se separó de él publicando *Consideraciones sobre el sistema filosófico de Lamennais.* Lo mismo hizo cuando su maestro publicó *Asuntos de Roma.* Lacordaire le respondió en *Carta sobre la Santa Sede* (1836). Tras distanciarse de Lamennais se hizo dominico y restableció la orden de Santo Domingo en Francia. Se hizo célebre por sus brillantes conferencias en Nôtre Dame, en las que apostaba por un catolicismo liberal y social. En 1848 fundó, junto a otros, entre los que destacó Frédéric Ozanam (1813-1853), el periódico *L'Ère Nouvelle,* del que fue su primer director. Fue diputado por el «Partido de la confianza», como se llamaba al movimiento demócrata-cristiano. Dejó el escaño tras los acontecimientos de junio de 1848 y tres meses después abandonó la dirección de *L'Ère Nouvelle.* Tras el golpe de Estado (2-12-1851) regresó a la política por considerarlo un atentado contra todas las libertades por las que había luchado. Ingresó en la Academia en enero de 1861.

Montalembert mantuvo sus ideas dentro de la Iglesia, luchando en el plano periodístico y político. Desde las páginas de *Le Correspondant* polemizó con el integrismo de Louis Veuillot (1813-1883), director de *L'Univers.* Como parlamentario fue un enemigo declarado del despotismo y adversario de Napoleón III (1808-1873). Luchó por la libertad de enseñanza y contribuyó a acabar con el monopolio educativo estatal. Fundó el «Comité para la defensa religiosa» junto a Félix-Antoine-Philibert Dupanloup (1802-1878), obispo de Orleans, defensor de la libertad de enseñanza y comentador del *Syllabus.* Montalembert destacó por su defensa de la libertad en las relaciones Iglesia-Estado: recordemos la máxima: «Iglesia libre en Estado libre». Por su oposición a Napoleón III, cuyo golpe de Estado aprobó en un primer momento por temor a una revolución socialista, fue condenado a penas de cárcel.

Murió a los 60 años tras una época de desengaño por la actitud centralizadora de Pío IX. Tras su muerte, el Papa prohibió que se ce-

lebrasen sus funerales en la Iglesia del Ara Coeli de Roma, pues se hubieran convertido en una manifestación antiinfalibilista en plena celebración de Concilio Vaticano I. A la vez, sin que nadie lo esperase, el Papa celebró solemnemente su funeral, exaltando al campeón de *Les intérêts catholiques au XIX^e^ siècle,* una de sus obras más significativas.

— Frédéric Alfred Pierre, vizconde de Falloux du Coudray (1811-1885).

En 1846 fue elegido diputado como miembro del grupo legitimista y dos años más tarde miembro de la Asamblea Constitucional en un plataforma compuesta por reformistas cristianos que favorecieron la llegada de Philippe Joseph Benjamin Buchez (1796-1865) a la presidencia de la Asamblea. Como ministro de educación (diciembre de 1848-octubre de 1849) se opuso al monopolio educativo estatal y favoreció la aprobación de una ley de libertad educativa. Esta se aprobó durante el ministerio de su sucesor, Félix Esquirou de Parieu (1815-1893), con la ayuda de Louis-Adolphe Thiers (1797-1877) y mons. Dupanloup, y con la oposición de Victor Hugo (1802-1895). La ley, alabada por Pío IX en la alocución consistorial del 20 de mayo de 1850, no contó con el apoyo de todos los católicos franceses, entre ellos, el periodista integrista Louis Veuillot.

Falloux ingresó en la Academia en 1856. Fue un convencido de la necesaria y posible conciliación entre Libertad y Cristianismo, no renunció al legado de la Revolución, pero se opuso a las desviaciones revolucionarias. Como católico liberal creyó siempre que la aceptación de la *tesis católica* no podía *olvidar* la aceptación de la *hipótesis.* La publicación de sus *Memorias* (1888) avivó la polémica con Eugène Veuillot (1818-1905) y entre *Le Correspondant* y *L'Univers.*

b) *Italia: Gioberti, Curci, Rosmini y otros*

Ante las tensiones que la causa nacional suscitaba en Italia con la Iglesia católica, un grupo de católicos liberales, entre los que figura Vincenzo Gioberti (1801-1852), diseñaron una estrategia de acción que convertía a la Iglesia en el centro de las reivindicaciones nacionales, tal como detalla en *La primacía civil y moral de los italianos* (1843). Al Papa, señalaba Gioberti, le correspondía constituir una federación italiana, al modo defendido por los *güelfos.* La tesis fue duramente criticada por algunos jesuitas. Gioberti respondió en *Prolegómenos al Primado* (1845), *El jesuita moderno* (1847) y *Apología*

del jesuita moderno (1848). Contó para ello con el apoyo de Carlo Maria Curci (1810-1891), fundador de *La Civiltà Cattolica*. Curci escribió el prólogo a la primera obra de Gioberti y defendió las tesis favorables a la conciliación entre catolicismo y liberalismo en *El Congreso de Malinas y la libertad moderna* (1863).

Las propuestas de Curci y Gioberti contaron con el apoyo de Marcantonio Durando (1801-1880). Se envolvió también en esta polémica —mezclada con motivos filosóficos no siempre tratados limpiamente— a Antonio Rosmini Serbati (1797-1855) [46].

c) *Alemania: Johann Joseph Ignaz von Döllinger (1799-1890)*

Este destacado representante del catolicismo liberal en Alemania fue ordenado sacerdote en 1822. En 1826 publicó *Die Eucharistie in den drei ersten Jahrhunderten* y pasó a ser profesor de Derecho canónico e Historia de la Iglesia en la Universidad de Múnich. En 1868 el rey Luis II de Baviera (1845-1886) le nombró canciller real y preboste de San Cayetano.

En 1857 Döllinger viajó a Roma. El viaje, así como la guerra en Italia, animaron el cambio progresivo de sus ideas. Durante 1861 pronunció en Múnich un ciclo de conferencias en el que sostuvo que la soberanía temporal del papado no era esencial para el bienestar de la Iglesia, cuestionó la infalibilidad papal y se negó a aceptarla, tal como expone en *El Papa y el Concilio* y *Considerations for the*

[46] Autor de *Las cinco llagas de la Iglesia* (1832). En 1849 fueron incluidas en el *Índice* dos de sus obras, pero en 1854 fue absuelto de las acusaciones de error. Tras su muerte (en 1855) se condenaron cuarenta proposiciones de sus obras póstumas —con el decreto *Post obitum* de 1887— por considerarlas ontologistas y no acordes con la renovación neotomista iniciada por León XIII (DzH 3201-3241). Juan Pablo II en *Fides et ratio* (14-9-1998) 74 le alaba y la Congregación para la Doctrina de la Fe, en su «Nota sobre el valor de los decretos doctrinales concernientes al pensamiento y a las obras del Rvdo. Sac. Antonio Rosmini Serbati» (1-7-2001), sitúa históricamente la condena, recordando que en la intención de Rosmini sus sentencias tenían un sentido aceptable, aunque se conserva el valor objetivo del decreto *Post obitum* si se leen en otro contexto: cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Documentos 1966-2007*, ed. E. Vadillo Romero (BAC, Madrid 2008) 702-706. El mismo día en que *L'Osservatore Romano* se hacía eco de esta nota publicó un artículo de K. J. BECKER, SJ, «Développement des interprétations magisterielles de la pensée rosminienne» (7-8-2001) 7. Antes le había rehabilitado el entonces General de la Compañía de Jesús P. H. KOLVENBACH en «Rosmini, un prophète pour le troisième millenaire?»: *Filosofia Oggi* (Arcipelago, Génova 1997) 417s. Subraya la importancia de estas posturas el hecho de que algunos de los acusadores de Rosmini fueron jesuitas, aunque nunca con aprobación de sus superiores. Rosmini fue beatificado por Benedicto XVI el 18 de noviembre de 2007. Cf. M. C. BERGEY, *El manto de púrpura. Vida de Antonio Rosmini* (Cristiandad, Madrid 2004), que aclara el alcance de esta polémica y de la posterior rehabilitación del beato.

Bishops of the Council Respecting the Question of Papal Infallibility (1869).

La separación culminó en 1871 cuando remitió una carta al arzobispo de Múnich en la que negaba su sumisión como «cristiano, teólogo, investigador de la historia y ciudadano». Fueron muchas las personas que intentaron su vuelta a la Iglesia de Roma: el arzobispo Steichele (1816-1888), el nuncio mons. Ruffo-Scilla (1840-1895) y el obispo Karl Joseph von Hefele (1809-1893). Döllinger respondió que no podía caer en perjurio, fue excomulgado, pero siguió impartiendo clases.

Döllinger es un representante típico de la Escuela de Tubinga, partidaria de una mayor autonomía de los teólogos, influidos en parte por su diálogo con sus colegas luteranos. Subrayaban las limitaciones de sus adversarios de Maguncia, más fieles a Roma y su magisterio —su gran figura es Heinrich Joseph Dominicus Denzinger (1819-1883)— y menos abiertos a las corrientes modernas en lo que se refería a ciencias positivas en el campo de la exégesis bíblica y la historia. Fue uno de los representantes del conocido «cisma vétero-católico» y trató de promover la unidad cristiana en los Congresos de los vétero-católicos (1874-1875), aunque nunca ofició de sacerdote en aquella comunión.

Los vétero-católicos, cuyas ideas se dan a conocer en 1871, recibieron un fuerte apoyo del gobierno alemán. El Ministerio del Culto les dotó de presupuesto y mediante una circular ministerial se reguló la erección de parroquias propias (1874). Así se consiguió crear una iglesia nacional con obispos elegidos por el poder civil.

Alemania protagonizó otros conflictos de naturaleza similar como consecuencia de la implantación de la *Kulturkampf.* Para este proyecto fue de gran utilidad la Universidad de Bonn, así como la colaboración prestada por el teólogo George Hermes (1775-1831), condenado por Gregorio XVI en *Dum Acerbisimas* (1835).

El arzobispo de Colonia, Clemens August von Droste-Vischering (1773-1845) condenó este proceso y obligó a los profesores de Bonn a someterse. Por ello fue encarcelado (20-11-1837) junto al obispo de Posen, mons. Anastasius Sedlag (1834-1856). El Papa protestó en alocución pública (10-12-1837) y el periodista Johann Joseph Görres (1776-1848) le defendió con vigor en su obra *Atanasio.* Él, junto a Franz von Baader (1765-1841) y el obispo de Maguncia, Wilhelm Emmanuel, baron von Ketteler (1811-1877), contribuyeron al renacer católico en Alemania.

d) *Inglaterra: el cardenal Newman y lord Acton*

El catolicismo inglés había sido muy minoritario y excluido hasta que la fuerte inmigración irlandesa, aumentó su número, aunque no su prestigio social. Con todo, dispuso de intelectuales de prestigio: el card. Nicolás Wiseman (1802-1865)[47], el card. H. Newman (1801-1890), el card. Henry Edward Manning, arzobispo de Westminster (1808-1892), William George Ward (1812-1882) y lord John Edward Emerych Acton (1834-1902), del que nos ocuparemos inmediatamente.

— Cardenal Henry Newman (1801-1890).

Es sabido que Newman perteneció al Movimiento de Oxford, defensor de una mayor independencia de la Comunión Anglicana respecto de la Corona. Sus estudios y reflexión le llevaron al convencimiento de que, aun siendo presbítero anglicano (1825), debía ingresar en la Iglesia católica. Fue admitido en 1845 y ordenado sacerdote en 1847. En los años siguientes fundó el Oratorio de San Felipe Neri (Birmingham y Londres), fue rector de la Universidad Católica de Irlanda y director del rotativo *Rambler,* publicación que abandonó a raíz de un artículo en el que defendía que Roma debía atender al *sensus fidelium* en materia de creencias. Su entrada en la Iglesia católica le acarreó numerosos problemas entre los anglicanos y los católicos. En 1878 León XIII le creó cardenal. Entonces vio ratificada su ortodoxia, pero expresó su deseo de permanecer en Birmingham y no residir en Roma. Durante el Vaticano I rehusó acompañar a algunos obispos como perito, aunque no evitó entrar en polémica con Döllinger por sus críticas al Concilio. Al recibir el capelo cardenalicio en 1879, sentenció:

> «Me alegra decir que desde el principio me he opuesto a un gran mal. Por espacio de treinta, cuarenta, cincuenta años, he resistido con mis mejores energías el espíritu del liberalismo en religión. El liberalismo en religión es la doctrina según la cual no existe una verdad positiva en el ámbito religioso, sino que cualquier credo es tan bueno como cualquier otro».

Newman se opuso al relativismo religioso y al ultramontanismo. No creía en la necesidad de los Estados Pontificios, ni era, en princi-

[47] Sevillano, de madre española, fue el primer arzobispo de Westminster cuando Pío IX restauró la jerarquía católica en Inglaterra. Autor de la novela *Fabiola.* Cf. W. WARD, *Cardinal Wiseman: sa vie et son temps (1802-1865)* (Victor Lecoffre, París 1900); R. S. SCHIEFEN, *Wiseman and the transformation of English Catholicism, 1802-1865* (Patmos Press, Sheperstown 1984).

pio, partidario de la declaración dogmática de la infalibilidad, aunque la aceptó. No veía clara su oportunidad y ciertamente la restringía a casos excepcionales, como de hecho la aprobó el Concilio.

Cuando se aprobó la declaración, el político inglés W. E. Gladstone (1809-1898), amigo de León XIII, opinó públicamente que los católicos debían renunciar a la libertad y secundar las exigencias políticas del Papado, lo que les imposibilitaba para ser buenos ciudadanos ingleses. Newman le contestó indirectamente con una larga obra, *Carta al duque de Norfolk* (1875), en la que defendía la libertad de los católicos en lo temporal, la primacía del Papa en el ámbito religioso y la libertad del ciudadano católico para oponerse a los excesos del Estado. Con ello subrayaba la primacía de la conciencia al decir: «La conciencia es una ley de nuestro espíritu, pero que va más allá de él, nos da órdenes, significa responsabilidad y deber, temor y esperanza [...] La conciencia es el primero de todos los vicarios de Cristo» [48].

Para tranquilizar a la opinión pública sobre la doble obediencia del católico —al Papa y a la conciencia— escribió en la misma obra: «Ciertamente, si me veo obligado a meter la religión en un brindis de sobremesa (lo cual realmente no parece muy a propósito), brindaré por el Papa, si les place, en todo caso, por la conciencia primero, y por el Papa después».

— Lord John Emerich Edward Acton (1834-1902).

Nacido en Italia, de madre alemana y padre inglés, vivió en Gran Bretaña desde los dos años. Estudió en la Universidad de Múnich porque los católicos no podían estudiar en Cambridge. Perteneció a la Cámara de los Comunes, militó en la causa Whig y en las filas del liberalismo. Propietario de *Rambler,* convirtió esta publicación en

[48] CCE 1778. Sobre Newman: I. KERR, *John Henry Newman* (Clarendon Press, Oxford 1988); J. MORALES MARÍN, *Newman (1801-1890)* (Rialp, Madrid 1990); A. GONZÁLEZ MONTES (ed.), *Pasión de verdad. Newman cien años después: el hombre y la obra* (Universidad Pontificia, Salamanca 1992); R. GARCÍA-VILLOSLADA - B. LLORCA - J. M.ª LABOA, *Historia de la Iglesia católica.* V: *Edad Contemporánea* (BAC, Madrid ³2004) 100-104. De sus obras publicadas en castellano destacamos: *Apología «pro vita sua». Historia de mis ideas religiosas* (BAC, Madrid 1977; ʳ2011); *Carta al Duque de Norfolk,* ed. V. García Ruiz y J. Morales (Rialp, Madrid 1996); *Consulta a los fieles en materia doctrinal* (Universidad Pontificia, Salamanca, 2001); *Suyo con afecto,* una autobiografía epistolar de Newman, ed. V. García Ruiz (Encuentro, Madrid 2002). Sobre él y otros convertidos de su tiempo trata el libro de P. LANGA AGUILAR, *Cardenal Newman y convertidos de los siglos XVIII y XIX* (Edibesa, Madrid 2009). Fue beatificado por Benedicto XVI el 19 de septiembre de 2010, durante el viaje apostólico del Papa a Reino Unido; cf. BENEDICTO XVI, *Discuros en el Reino Unido* (BAC, Madrid 2010).

una prestigiosa iniciativa católica, enfrentada al ultramontano *Dublin Review,* que se dedicó a cuestiones políticas, sociales y teológicas. Acton participó en el Concilio Vaticano I y destacó por ser uno de los más acérrimos defensores de la libertad religiosa. En 1895 fue nombrado profesor de Historia moderna en Cambridge.

Acton fue un liberal convencido que nunca entendió las contradicciones entre liberalismo y catolicismo. Al contrario, creía que el catolicismo debía ser el gran defensor de la libertad personal. La libertad significaba para él la seguridad de actuar en conciencia ante la presión de la autoridad, la mayoría, la costumbre o la opinión. La libertad reside en la conciencia y es el germen de toda libertad civil. Esta tesis, defendía Acton, cobraba un valor especial en el cristianismo, pues es este el que establece la responsabilidad de la conciencia frente a Dios, a la que ha protegido frente a la injerencia del poder político. Precisamente por ello, sostenía, el liberalismo es fruto de la civilización cristiana. Y es en el cristianismo, con Marsilio de Padua (1275-1343) y santo Tomás de Aquino (1225-1274), donde se asientan las bases de la política constitucional.

Acton se enfrentó al ultramontanismo, negó las pretensiones de infalibilidad papal y luchó por mantener el movimiento católico liberal y las «Conversaciones de Oxford», recogidas en *Tracts for the Times* (1833-1841) y en las que destacó el card. Newman.

Como historiador, se opuso al socialismo contrario a la libertad individual, al liberalismo materialista de John Locke (1632-1704), Adam Smith y Robert Malthus (1766-1834) y al utilitarismo de John Stuart Mill (1806-1873). Temió la proliferación de los nacionalismos, optó por el federalismo, el gobierno local y alguna forma de organización internacional.

En su ensayo *Nacionalidad* (1862) se enfrentó a la emergencia del ideal nacionalista al que, como señaló Acton, algunos hombres —Platón (427-347), Plotino (204-270), Tomás Moro (1478-1535) y Campanella (1568-1639)— habían acudido buscando consuelo [49].

Acton distinguía la nacionalidad del Estado, un dato importante si se quiere conocer la doctrina católica sobre el tema; criticaba el principio de las nacionalidades, ya que sometía a las minorías nacionales y se oponía a la democracia, y defendía los Estados plurinacionales. Su ensayo terminaba así: «Aunque la teoría de la nacionalidad sea más absurda y más ofensiva que la teoría del socialismo, tiene una importante misión en el mundo, pues señala el último conflicto, y por lo tanto el final de las dos fuerzas que son los peores enemigos de la libertad civil: la monarquía absoluta y la revolución».

[49] J. E. E. Acton, «Nacionalidad», en Íd., *Ensayos sobre la libertad, el poder y la religión* (Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid 1999) 233s.

Acton defendió, en la línea de Burke, la existencia de los cuerpos intermedios, la autonomía local, la autonomía de la Iglesia y la superioridad del derecho. Entre las dos grandes revoluciones del XVIII prefirió la americana, porque la francesa había caído en el estatismo e impedido el desarrollo de la democracia liberal. Acton nunca se opuso al gobierno democrático, en tanto que permitía la universalización de la libertad.

e) *España: de Balmes a Menéndez Pelayo*

Los pensadores y actores de la historia de España en los que vamos a fijarnos en las siguientes líneas no son fácilmente clasificables. Como liberales doctrinarios destacan Gaspar Melchor de Jovellanos (1744-1811) y Francisco Martínez de la Rosa (1787-1862) [50]. Representantes de la modernidad católica —como les denomina J. M.ª García Escudero— son Jaime Balmes (1810-1848) y Marcelino Menéndez Pelayo (1856-1912) [51]. Entre ellos hay también varios políticos que pretendieron conciliar lo mejor del liberalismo con su fe católica. No podemos detenernos en todos, pero no queremos prescindir de la figura del sacerdote catalán, hijo de la ciudad de Vic y persona que, pese a su obra, no ha recibido merecida atención en España.

Jaime Balmes (1810-1848) [52] leyó a los tradicionalistas clásicos y a doctrinarios como Guizot y al clérigo español Juan Antonio Llorente (1750-1823). En 1842 viajó a París y conoció a Chateaubriand, Ozanam, Lacordaire, Dupanloup y Denis Auguste Affre, arzobispo de París (1793-1848), muerto en las barricadas durante la Revolución. En Gran Bretaña conoció el Movimiento de Oxford y los incipientes movimientos sociales que le acercaron a los problemas de la clase obrera. En 1844 se trasladó a Madrid y fundó el semanario *El pensamiento de la nación.* Un año más tarde viajó de nuevo a Francia y Bélgica. Allí conoció a mons. Gioacchino Pecci (1810-1903), nuncio en Bélgica y, más tarde, papa León XIII. Tomó parte en el «Partido Moderado» dirigido por Pedro José Pidal, marqués de Viluma (1800-1865) y destacó por su defensa de las reformas liberales que el Papa introdujo en los Estados Pontificios. Defendió estas tesis, a petición del nuncio Giovanni Brunelli (1847-1854), lo que le valió el título de *Lamennais español.*

[50] Cf. L. Díez del Corral, *El liberalismo doctrinario,* o.c.

[51] Cf. J. M.ª García Escudero, *Los cristianos, la Iglesia y la política,* o.c. II.

[52] Sus *Obras completas* están publicadas en la BAC (8 vols., 1948-1950), ed. dirigida por la Fundación Balmesiana, según la ordenada y anotada anteriormente por el P. Ignacio Casanova, SI.

Balmes quiso reflexionar en España sobre las mismas cuestiones sobre las que los filósofos europeos discutían. Lo hizo en *Filosofía fundamental* y *Filosofía elemental* al establecer un diálogo con Descartes (1596-1650) y Leibniz (1646-1716), Kant, Fichte y Schelling, Locke, Malebranche (1638-1715) y Étienne Bonnot de Condillac, abad de Mureau (1715-1780).

Fue un reformador de la escolástica y un pensador de la Restauración. Abandonó la apologética y la crítica y optó por la argumentación, el estudio de las causas y sus consecuencias. Le preocuparon los problemas modernos: la Revolución Industrial, el capitalismo y los ideales revolucionarios. Su mentalidad fue posibilista, conciliadora y mediadora entre los extremos.

Balmes prestó una atención especial a la *cuestión social* que él denominó *organización del trabajo.* Estudió la dimensión moral y religiosa del problema y desarrolló una serie de soluciones basadas en el proteccionismo gubernamental, el desarrollo equilibrado de la industria, las asociaciones obreras, las Cajas de Ahorro, los Tribunales de Conciliación y el Salario Familiar. Apreció que la industrialización, incipiente en la España que conoció, estaba generando uno de los mayores problemas de la historia: la alteración del orden social, una producción incontrolada, el mal uso de la máquina, la insuficiencia de la economía política y la acumulación de la riqueza.

Su pensamiento social está animado por los principios clásicos de la sociología cristiana: primacía del hombre sobre la colectividad, defensa del derecho de propiedad, distinción entre sociedad y Estado, subordinación del Estado a la sociedad y primacía del bien común. Pese a no incidir suficientemente en los deberes de justicia distributiva y conmutativa, Balmes pertenece, junto a Gaspard Mermillod (1824-1892), René Chambly de La Charce, marqués de La Tour du Pin (1834-1924), Adolf Kolping (1813-1865), Albert de Mun (1841-1914) y Wilhelm Emmanuel von Ketteler, arzobispo de Mainz, al grupo de los reformadores sociales católicos del siglo XIX.

En el terreno político es deudor del pensamiento de la Escuela de Salamanca. No militó en el liberalismo, pero defendió la participación del pueblo en la gestión de la *cosa pública,* combatió la dictadura, defendió la primacía de lo social sobre lo político, señaló el carácter histórico y circunstancial de las Constituciones y las formas de gobierno.

Tras las huellas de Balmes marcharon políticos como Alejandro Pidal y Mon, Marqués de Pidal (1846-1913). Él es el fundador de la *Unión Católica,* partido que colaboró con el partido liberal-conservador de Antonio Cánovas del Castillo (1828-1897) frente a los intentos integristas que pretendían unir catolicismo y tradicionalismo. La *Unión Católica* fue hostigada por los integristas y se convirtió en

una corriente del partido canovista [53]. Separado de la acción política estuvo D. Marcelino Menéndez y Pelayo [54]. Aunque su obra juvenil *Historia de los heterodoxos españoles* contiene sin duda juicios extremosos, de los que él mismo se arrepintió más tarde, se mantuvo al margen de las contiendas partidistas y nunca abrazó el integrismo. Colaboró con todos los intentos jerárquicos de separar a la Iglesia de ese grupo antiliberal.

f) *Estados Unidos: americanismo*

A finales del XIX brotó en EE.UU. un movimiento de inspiración liberal conocido como *americanismo.* Estuvo ligado a los «Caballeros del Trabajo» [55] y a la Sociedad Misionera de San Pablo Apóstol (1858), fundada por el redentorista Isaac Hecker (1819-1888) [56].

El principal defensor del *americanismo* fue el obispo John Ireland (1838-1918), quien escribió el prefacio a la biografía francesa de Hecker (1891). En él exponía sus ideas liberales, adelantadas ya en el sermón pronunciado con motivo de los 25 años de episcopado de mons. James Gibbons (1834-1921), arzobispo de Baltimore. Defendía la independencia en las relaciones Iglesia-Estado, optaba por la escuela pública frente a las escuelas parroquiales, defendía la li-

[53] Cf. J. M.ª MAGAZ, *La unión católica (1881-1885)* (Iglesia Nacional Española, Roma 1990)

[54] La Biblioteca Menéndez y Pelayo y el CSIC han publicado sus *Obras completas.* En la BAC apareció una *Antología general* de sus escritos en dos tomos (^{2}2007), preparada por J. M.ª Sánchez de Muniain, y una edición de *Historia de los heterodoxos españoles* (^{6}2006).

[55] La asociación *Knights of Labour,* fundada en 1869 por Uriah Stephens (1881-1882), tuvo un papel dominante en los EE.UU. durante la última parte del siglo XIX. En ella militaron muchos católicos. Su segundo presidente fue Terence Powerly, un católico de origen irlandés. Él, junto al cardenal Gibbons, medió en defensa de esta asociación cuando un buen número de obispos americanos quisieron extender a EE.UU. la condena que el arzobispo del Québec había decretado contra los «Caballeros del Trabajo». El cardenal Gibbons presentó ante el Vaticano, al tiempo que recibía el capelo cardenalicio, un memorándum sobre la cuestión de los Caballeros del Trabajo. El tema se cerró con la publicación de la encíclica de León XII, *Longinqua Oceani* (6-1-1895), sobre el catolicismo en Estados Unidos.

[56] Isaac Hecker fue un hombre preocupado por la mejora de las condiciones de vida de los trabajadores americanos que se convirtió a la fe católica, recibió el bautismo en 1844 y se sintió fuertemente atraído por la vida comunitaria. Ingresó en los redentoristas y fue novicio en Bélgica. Regresó a EE.UU en 1851 y se dedicó a la misión entre los inmigrantes. Consiguió de Pío IX la aprobación de la Sociedad Misionera de San Pablo Apóstol. Fue fundador de la revista *The Catholic World* y dirigió *The Young Catholic.* Fue un ardiente americano que pugnó por conciliar la fe católica con la identidad americana. La Sociedad Misionera de San Pablo Apóstol, constituida en un primer momento con religiosos redentoristas, que igual que Hecker habían sido acusados de desobediencia, desarrolló su misión con los no católicos. La Santa Sede les recomendó que llevaran a cabo esta tarea en estrecha unión con los obispos de los EE.UU.

bertad de imprenta sin Índice, mantenía discrepancias con la Compañía de Jesús —para la que solicitaba su disolución [57]—, consideraba que el *estado de perfección* era más propio del clero secular, sostenía la separación entre virtudes *naturales* y *activas* y virtudes *sobrenaturales* y *pasivas,* etc. Ireland defendía lo que en el siglo XIX se conocía como libertades modernas y adaptación de la Iglesia a las exigencias y adelantos del Estado moderno. En el mencionado sermón del jubileo episcopal de Mons. Gibbons dijo:

> «La fuerza de la Iglesia hoy, en todos los países, y particularmente en América, es el pueblo. Estamos de un modo esencial en la edad de la democracia. El tiempo de los señores feudales y los príncipes ha desaparecido. En cuanto a los monarcas, no ocupan el trono más que para ejecutar la voluntad del pueblo. ¡Ay de la religión si no comprende este hecho! Recibimos una terrible lección de ciertos pueblos de Europa en los que, por el peso de la tradición, la Iglesia está aglutinada a tronos y castas, perdiendo de este modo su poder sobre el pueblo. No cometamos la misma falta».

La obra de Ireland fue refutada por el P. Delattre, jesuita, y el P. Meignen, oblato. En 1898 el obispo de Nancy, Ch. Turinaz, denunció ante el *Índice* la obra de W. Elliot, *La vida del P. Hecker* y el prefecto de la Congregación lo presentó al Papa para que confirmase la condena. León XIII respondió con la carta *Testem benevolentiae* (22-1-1989), dirigida al card. Gibbons, antes de que se hiciese pública. Monseñor Ireland viajó a Roma (1899), fue recibido por el Papa y cuando la carta se publicó respondió con un texto de adhesión al que se fue sumando el resto del clero americano.

2. El romanticismo católico

Nos fijamos en dos representantes de esta tendencia, alemán uno (Franz von Baader) e italiano otro (Alessandro Manzoni).

a) *Franz von Baader (1765-1841)*

Ingeniero de Minas, profesor de Teología, discípulo de Johan Michael Sailer (1751-1832), obispo de Landshut y filósofo opuesto al idealismo kantiano, estudioso del empirismo inglés y del racionalismo alemán. Baader defiende la religión como fuente de la sociología y el principio del amor a Dios y al prójimo como fundamento de

[57] Por este y otros motivos el padre L. Martín, General de los jesuitas (1846-1906), trata de mons. Ireland en la parte de sus *Memorias* que no ha sido publicada, fol. 2307-2318. Se conservan en el Archivo Histórico de Loyola.

la existencia social, de la libertad y de la igualdad. Dios es, afirma Baader, el origen de la ley y la autoridad social. Ello le lleva a sostener que la religión, la moral y el derecho están unidas de modo inseparable y que su existencia verdadera se da en el cristianismo concretado en la Iglesia católica. La sociedad civil (Estado) y la sociedad religiosa (la Iglesia) deben cooperar. Baader sostuvo que la Iglesia católica debía tener directa e indirectamente influencia sobre asuntos civiles. Es un defensor de la estructura social de clases y el restablecimiento de las «corporaciones» medievales, así como muy crítico con el carácter ilimitado de la competencia industrial y del libre comercio.

b) *Alessandro Manzoni (1785-1873)*

Este novelista, poeta y dramaturgo, nacido en Milán, es considerado representante del romanticismo católico italiano. Pasó de la corriente de los *Idéologues*[58] a militar en las filas del patriotismo ardiente y el devoto catolicismo. Como romántico y católico defendió que la corriente a la que él pertenecía debía basarse en la inspiración cristiana y la verdad histórica[59]. Estas dos premisas son las que combina su obra *Los novios.* El valor del cristianismo como clave del misterio del corazón humano, en un intento por refutar las tesis que explicaban el origen católico de la corrupción en Italia, es la tesis de *Observaciones sobre la moral católica* (1819). Su grandeza quedó testimoniada en la misa de réquiem que le dedicó Giussepe Verdi (1813-1901).

3. Pensadores tradicionalistas católicos

Los principales ideólogos del Tradicionalismo fueron pensadores católicos. En un primer momento recogeremos la doctrina de algunos de ellos. Más tarde nos referiremos al integrismo español, en cuanto postura política vinculada, de algún modo, al tradicionalismo católico.

a) *Joseph De Maistre (1753-1821)*

Es uno de los autores más influyentes de la Restauración monárquica francesa. El contenido básico de su obra política es la crítica a la Revolución francesa, sus causas y consecuencias, la relación entre

[58] *Les idéologues* es un grupo de economistas franceses seguidores de la doctrina de la Escuela inglesa de *laissez faire* y la obra de Adam Smith (1723-1790).
[59] H. G. Schenk, *El espíritu de los románticos europeos,* o.c., 135-141.

orden social y religioso, y entre protestantismo, Revolución e Iglesia. Para este francés, la Revolución de 1789 fue un castigo divino causado por el protestantismo y la filosofía atea de la Ilustración. En su obra *Consideraciones sobre Francia* (1795) lo expresa con las siguientes palabras: «Lo que distingue a la Revolución francesa y lo que la hace un acontecimiento único en la historia es que es radicalmente perversa». De Maistre sostuvo, contra la filosofía ilustrada, una teoría del origen divino del poder que se basaba en las siguientes premisas: las revoluciones son obra de Dios y acontecimientos en los que él se hace especialmente visible; atentar contra la soberanía, que solo puede restaurarse a través de la monarquía, es uno de los mayores crímenes de la humanidad; la Revolución francesa es la manifestación de un poder antirreligioso, ya que las instituciones fruto de la razón abstracta se oponen al Creador; el hombre no es el autor de las Constituciones políticas, sino Dios [60].

De Maistre defiende, con Bonald, que los individuos deben abstenerse de reformas sociales porque no disponen del conocimiento necesario para ello. La historia es reflejo de un plan divino y los individuos no pueden desafiarlo. La Revolución francesa lo intentó y la consecuencia fue el caos. La única solución posible es la *restauración* del orden religioso, social y político, la fusión de Iglesia y Estado y la subordinación de los poderes seculares al Papa. Para ello es necesaria una alianza entre la nobleza y el clero, y entre el Papa y el rey. De Maistre subrayaba la necesidad de que el Papado y la Iglesia se opusieran a todas las innovaciones. Lo ilustraba con un ejemplo: si León X (1475-1521) se hubiese opuesto con más fuerza a la Reforma se habría evitado la Guerra de los Treinta Años, las guerras en Francia y Alemania, el asesinato de Enrique III (1551-1589), Enrique IV (1553-1610) y María Estuardo (1542-1587), la matanza de San Bartolomé (1572) y la Revolución francesa.

La idea de la historia como Revelación progresiva de Dios y el conocimiento humano como el que descorre el velo de las verdades, guarda similitudes con el pensamiento masónico y la religión natural y, en algún punto, se acerca a las teorías de Montesquieu sobre las semejanzas entre las diferentes religiones. En Joseph De Maistre lo cristiano, específicamente lo católico, hunde sus raíces en lo más profundo de la naturaleza humana y se basa en una visión universal de la realidad que en su origen ha sido común a todos los pueblos.

La idea sustancial de De Maistre es la negación de la idea de bondad y racionalidad natural y la creencia en la irracionalidad, anarquía y afán destructivo del hombre. Frente a esa naturaleza hu-

[60] Estas tesis son similares a las sostenidas con anterioridad por J. B. Bossuet (1627-1704) en *Discurso sobre la historia universal* (1681).

mana solo cabe el castigo y el miedo en manos de las dos instituciones que mejor han sabido utilizar estas armas: la monarquía y la Iglesia. De Maistre sostiene que el poder debe obedecerse de la misma manera que Dios: de modo ciego e incondicional. La autoridad no es *legitimista,* sino absoluta en tanto que sostiene la indivisibilidad de la soberanía política. La lucha activa es el instrumento idóneo para corregir el curso no deseado de la historia. No se trata de detener la Revolución, sino de destruirla mediante la *Contrarrevolución.*

b) *Louis de Bonald (1754-1840)*

Uno de los más significativos representantes del tradicionalismo es este vizconde exiliado en Alemania. Tras la Revolución publica su obra *Teoría del poder político y religioso en la sociedad civil, demostrado por el razonamiento y la historia* (1796). En 1829 publicó su *Demostración filosófica del principio constitutivo de la sociedad* y en 1830 sus *Meditaciones políticas sacadas del Evangelio.*

A este pensador, como al resto de los defensores de la teoría del derecho divino, le preocupó la reconstrucción de la sociedad destruida por el protestantismo y las ideas ilustradas. La sociedad, entendida como *comunidad moral* y *concordia de espíritu* en las ideas y los sentimientos, es fruto de una constitución natural que se expresa en la monarquía y en el cristianismo. Estas verdades, que dan contenido a su obra *Legislación primitiva* (1802), son las que Dios ha otorgado al hombre a través del lenguaje para su equilibrio social.

Bonald critica la pretensión ilustrada de reconstruir las instituciones humanas y especialmente una Constitución política. El hombre no funda la sociedad, como sostienen los defensores del contrato social. La sociedad se constituye sobre el principio del poder, querido por Dios, porque toda sociedad se compone de un *principio* o *causa* que es Dios, el padre y el rey; de un *mediador* o *ministro,* que son Cristo y la Iglesia, la madre y los ministros, y de *sujetos* que son los fieles, los hijos y los individuos. Estos poderes no son arbitrarios, sino limitados, dado que Dios lo ha querido así.

c) *Juan Donoso Cortés (1809-1853)*

Este español conoció bien el pensamiento de su época [61]: el liberalismo doctrinario de Constant y Guizot; la obra de John Locke; del

[61] En la BAC están publicadas sus *Obras completas,* editadas en 1970 por C. Valverde con una buena bibliografía. Del mismo autor es la voz «Donoso Cortés, Juan», en DHEE Supl. 261-263.

abad de Moureau, y de Marie-Jean-Antoine Nicolas de Caritat, marqués de Condorcet (1743-1794) y, también, la de Felicité de Lamennais, De Maistre y Bonald. Donoso fue seguidor del pensamiento liberal-doctrinario francés como queda de manifiesto en su obra *Lecciones de derecho Político* (Ateneo de Madrid 1836-1837), aunque en la segunda parte de su vida se acerca al tradicionalismo. Su interés por la historia y sus incursiones en la teología política beben en las fuentes de san Agustín, como se deduce de su *Discurso sobre la dictadura* (1849). Este ensayo se refiere al estado de excepción que debe implantarse cuando no basta la legalidad, pues esta solo queda a salvo cuando su finalidad es preservar el orden social amenazado por las revoluciones.

El centro de la reflexión política de Donoso es el hombre y su libertad, planteada esta desde el principio de *heteronomía* y orientada hacia el bien objetivo. Al igual que san Agustín, considera que la posibilidad de elegir el mal no es perfección sino signo de imperfección, ya que lo que introdujo el pecado en el mundo fue la posibilidad de elección del mal. Esta cuestión es importante en sus reflexiones políticas, sobre todo con relación al socialismo y al liberalismo: para los primeros socialistas como Fourier y Saint-Simôn el mal es fruto de instituciones que lo generan debido a la instauración de contradicciones sociales; para los liberales, el mal es consecuencia de causas naturales porque el hombre es estructuralmente bueno.

Donoso, hijo de un contexto revolucionario, meditó sobre la revolución y la violencia que esta engendra. Sostuvo la idea de que las revoluciones son infracción de la ley de las cosas y de la voluntad divina. Veía en la Reforma el origen de la tendencia revolucionaria del siglo XIX alimentada por el libre examen, la justificación por la sola gracia y el postulado de la corrupción esencial del ser humano. Este espíritu había cobrado forma en el constitucionalismo y el liberalismo. Para superar este caos se hacía preciso restaurar el orden querido por Dios: superioridad jerárquica de la fe sobre la razón, de la gracia sobre el libre albedrío, de la providencia sobre la libertad y de la Iglesia sobre el Estado.

Donoso sintió nostalgia de la Edad Media, se opuso al contractualismo liberal y confesó su temor por el principio de igualdad. Negó la soberanía popular de base rousseauniana, afirmó el carácter indisoluble de la soberanía y sostuvo que el poder debe ser limitado para evitar el despotismo, aunque perpetuo para garantizar la continuidad. Su modelo era la *democracia orgánica.*

La contribución de Donoso a la teología política se condensa en *Carta al cardenal Fornari* (1852); *Discurso sobre Europa* (1850) y *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* (1851).

En este último desarrolla sus tesis sobre ideas teológicas y sistemas políticos. Establece la siguiente clasificación taxonómica:

1. Teísmo con monarquía absoluta y monarquía constitucional moderada.
2. Deísmo con liberalismo y monarquías constitucionales progresistas.
3. Ateísmo con socialismo.
4. Panteísmo con comunismo.

Esta clasificación es fruto del momento y las circunstancias históricas en las que vive y de la falta de matices —que no supo apreciar— de los modelos demoliberales.

d) *Louis Veuillot (1813-1883)*

Unió su amor a la Iglesia con el combate a muerte contra el que consideró su peor enemigo: el liberalismo. Partía de convicciones simples y fácilmente asimilables: el error no puede tener los mismos derechos que la verdad; catolicismo-liberal es un híbrido que no podrá ser ni lo uno ni lo otro.

Al frente del diario *L'Univers* expuso sus ideas de forma belicosa. Intentaba compensar su escasa formación teológica y el simplismo de sus concepciones con una belicosidad maniquea contra sus adversarios. Su maximalismo le llevó a oponerse a la «Ley Falloux» (1850) porque no reconocía un derecho exclusivo de la Iglesia a la enseñanza, sino que lo basaba en el principio liberal de libertad para todos. En esta ocasión, Pío IX se distanció de él por medio de una carta del Secretario de Estado, card. Antonelli (1806-1876) al nuncio en París, mons. Raffaele Fornari (1797-1854) [62].

e) *La Civiltà Cattolica*

La revista [63], fundada en 1850, cuando Pío IX se encontraba en Gaeta mientras se gestaba su desencanto del liberalismo, fue defensora del poder temporal del Papa. Su fundador y primer director, el P. Curci, acabó dejando la Compañía de Jesús, aunque fue readmitido días antes de su muerte [64]. Junto a los Pp. Luigi Taparelli

[62] G. Martina, *La Iglesia, de Lutero a nuestros días,* o.c. III, 124-126. Le compara con otro periodista italiano, David Albertario, y podría haberlo comparado con Ramón Nocedal, al que nos referiremos pronto al hablar del integrismo español.

[63] G. de Rosa, *La Civiltà Cattolica: 150 anni al servizio della Chiesa, 1850-1999* (La Civiltà Cattolica, Roma 1999).

[64] G. Mucci, *Carlo Maria Curci. Il fondadore della «Civiltà Cattolica»* (Studium, Roma 1988).

d'Azeglio (1793-1862) y Mateo Liberatore (1810-1892) emprendió un camino peculiar de oposición al liberalismo. Admitiendo la legitimidad de los regímenes democráticos y de la libertad política, se opusieron al laicismo, a la separación Iglesia-Estado y a la ocupación de los Estados Pontificios. Su oposición matizada al liberalismo católico les llevó a ser exigentes en materia social [65]: el P. Liberatore fue uno de los redactores de *Rerum novarum* (15-5-1891).

f) *Políticos tradicionalistas*

Junto a los «teóricos» del tradicionalismo debemos reseñar a algunos «políticos». Ya hemos comentado que «tradicionalismo» tiene sentidos distintos en diferentes países y épocas: para el mundo hispano incluimos en esta corriente a un político ecuatoriano y otro español.

Gabriel García Moreno (1821-1875) quiso aplicar en su país —Ecuador— con rigor y sin flexibilidad, los principios cristianos. En la Constitución de 1859 restringía los derechos civiles supeditándolos a la fe católica. El mismo espíritu inspiró el Concordato de 1862 —es obvio que alentado por Pío IX— y la consagración de su país al Sagrado Corazón (1873) frente al laicismo rampante. También en este caso el antiliberalismo le llevó a medidas sociales y atrajo contra él el odio de la masonería, que le asesinó en 1875.

Ramón Nocedal Romea (1842-1907), en España, dio vida al Partido Integrista junto a su padre Cándido Nocedal y a Rodríguez de la Flor (1821-1885). Se llamaron *integristas* aquellos carlistas irritados por la colaboración que una parte de sus correligionarios prestaban al partido liberal conservador de Cánovas a través de la mencionada «Unión Católica». Al igual que la palabra «tradicionalismo», «integrismo» tiene varios sentidos [66] que no deben confundirse. En España, el integrismo de los Nocedal partía de un razonamiento simple: los papas han condenado tajantemente el liberalismo; todos los partidos en España son liberales; así pues, el católico que quiera aceptar la enseñanza papal íntegra (de aquí venía el nombre) debe necesariamente ser carlista.

No todos los carlistas aceptaron este planteamiento. Se opusieron a él quienes defendían la colaboración con Cánovas del Castillo. Lo hicieron también otros carlistas que no postulaban la obligación de

[65] G. DE ROSA, «Liberalismo [y los jesuitas]», en CH. O'NEILL - J. DOMÍNGUEZ, *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús,* III (Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2001) 2351-2353.

[66] Los ha estudiado F. SICCARDO, *«Intégriste» et «Intégrisme». Stratigrafia di due vocaboli francesa* (Universidad, Génova 1979).

unir catolicismo a carlismo y consideraban católicos a quienes militaban en partidos distintos al carlista. La división en la Iglesia española estaba servida. Los Nocedal habían tenido la habilidad de poner en la base de su grupo un juicio moral absoluto, apoyado además en la enseñanza de los papas, con frecuencia inmatizada. Como veremos a su tiempo, la oposición al liberalismo político iba a puntos concretos: la separación Iglesia-Estado; la libertad de conciencia; la atribución de acierto a la voluntad de la mayoría... No tenían por qué oponerse al sistema democrático. Pero los integristas aceptaron en bloque la condena al liberalismo. Félix Sardá y Salvany (1844-1916) pudo escribir un folleto que tituló *El liberalismo es pecado.*

La mayoría de los obispos se opusieron a los integristas. Ramón Nocedal, a través de *El Siglo Futuro* no cejó en atacar a quienes se oponían a sus tesis, sin exceptuar al nuncio y a los obispos. El integrismo dividió increíblemente a la Iglesia española y esterilizó buena parte de las obras que nacieron de ella [67].

4. La corriente democristiana y social cristiana

El término democracia cristiana aparece por primera vez en el discurso que Adrián Lamourette, obispo constitucional de Lyon, dirigió a la Asamblea Nacional revolucionaria (1791). La expresión que utilizó fue: «Los principios luminosos de la democracia cristiana» y lo hizo para designar a la iglesia popular frente a la iglesia aristocrática del Antiguo Régimen. La expresión no adquirió vigencia hasta el momento en que Francia reconoció el sufragio universal (1848). En ese momento apareció de nuevo en las páginas de *L'Ère Nouvelle* de la mano de un grupo de intelectuales entre los que destacan Ozanam, Lacordaire y monseñor Henri Maret (1805-1884). La

[67] Sobre el integrismo español, cf. R. M.ª SANZ DE DIEGO, «El integrismo: un "no" a la libertad del católico ante el pluralismo político»: *Razón y Fe* 947 (1976) 443-457. Brevemente, pero con atención especial a la división que creó en la Compañía de Jesús, cf., también, ÍD., «Integrismo (en España)», en CH. O'NEILL - J. DOMÍNGUEZ, *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús,* o.c. III, 2051-2054, con una bibliografía esencial. De ella destaco: D. BENAVIDES, *Democracia y cristianismo en la España de la Restauración 1875-1931* (Editora Nacional, Madrid 1978) 11-207 (sobre las polémicas de *El Siglo Futuro* con otros periódicos), y J. R. EGUILLOR - M. REVUELTA GONZÁLEZ - R. M.ª SANZ DE DIEGO (EDS.), *Memorias del P. Luis Martín, General de la Compañía de Jesús, 1846-1906,* II (Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1988) c.50, sobre los efectos del integrismo en la Compañía de Jesús española y su desenganche de él por obra del P. Luis Martín. Sobre la relación del integrismo con la Compañía de Jesús, cf. M. REVUELTA GONZÁLEZ, *La Compañía de Jesús en la España contemporánea,* II (Sal Terrae-Mensajero-Universidad Pontificia Comillas, Santander-Madrid, 1984) 268-399; 659-686; 763-800.

corriente desapareció tras el golpe de Napoleón III. Recibió un nuevo impulso con la publicación de *Rerum novarum* (15-5-1891).

A finales del siglo XIX, gracias a la primera encíclica social de León XIII, nacieron sindicatos cristianos. Como consecuencia, el mismo Papa escribió *Graves de communi* (18-1-1901). En ella entendía «democracia cristiana» como participación asociada de los católicos en cuestiones políticas y sociales. Por eso comenzó a hablarse de una *Acción Popular Católica,* entendida como la corriente más progresista dentro del catolicismo social.

En 1896 el abad Hippolyte Gayraud (1856-1911) fundó en Francia el primer partido que usó la denominación democristiano. Su desarrollo estuvo muy condicionado por la aparición del nacionalismo francés de tinte antisemita y vinculado al caso Dreyfus.

Las siguientes líneas queremos dedicarlas a dos significados representantes de la corriente democristiana: Ozanam y Buchez.

a) *Frédéric Ozanam (1813-1853)*

Catedrático de Literatura de la Sorbona y fundador de las Conferencias de San Vicente de Paúl (1833) quince años antes de publicarse el *Manifiesto* del Partido Comunista. Las Conferencias surgen como respuesta a una inquietud intelectual y literaria de siete jóvenes católicos, que más tarde adopta la forma de una organización de acción social. Los fundadores tienen su primer acercamiento a la realidad social de marginación y pobreza gracias a la religiosa Rosalía Rendu (1786-1856), Hija de la Caridad, que trabajaba en la asistencia a las clases obreras.

Ozanam fue amigo y colaborador de Lamennais en *L'Avenir,* aunque su decidida voluntad de mantener a las Conferencias alejadas de la política de partido le hizo separarse del programa «Dios y libertad». Eludió la polémica sobre la libertad de enseñanza, en tanto que catedrático de la Sorbona, lo que le valió las críticas de Louis Veuillot.

Colaboró en *Le Correspondant,* periódico en el que escribió el artículo: «Pasemos a los bárbaros», y en *L'Ère Nouvelle.* Desde sus páginas alentó la creación de un gran movimiento social que denominó Democracia Cristiana. De este modo, esta se inició como movimiento social, con carácter confesional y alternativa al liberalismo económico. En 1846 Ozanam fue reconocido como Caballero de la Legión de Honor. Para entonces las Conferencias contaban con 9.000 miembros en Francia y se extendían por varios países de Europa.

Se inició en política tras la Revolución de 1848 con un programa en el que defendía la regulación del salario y el salario familiar, la

democracia participativa no censitaria y la intervención del Estado en la economía, la descentralización de la República, el reconocimiento de las asociaciones obreras y de empresarios para contribuir a remediar la «cuestión social» y el sistema político democrático al modo de Tocqueville. Fue beatificado en 1997.

b) *Philippe Buchez (1796-1865)*

Médico de profesión, fue presidente de la Asamblea Constitucional francesa tras la Revolución de 1848; fundador de la corriente socialista cristiana y director del periódico *L'Européen* (1831-1838). Como Lamennais, fue condenado en la encíclica *Mirari vos* (15-8-1832). Militó en el materialismo y fue fundador, junto a Armand Bazard (1791-1832), de la «carbonería» francesa. De la mano de su maestro Saint Simon se acercó al cristianismo y en la década de los 30 se convirtió al catolicismo. En 1833 escribió: *Introducción a las ciencias históricas,* obra que, según algunos, le convierte en predecesor del jesuita Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955). Escribió, también, una *Historia parlamentaria de la Revolución francesa* en la que aludía a la división de la sociedad en clases y a la propiedad de los instrumentos de trabajo como criterio de división social. Estas tesis son las que defiende en las páginas del periódico *L'Atelier.*

Amigo de Pierre Leroux (1797-1871), a quien se debe el origen de la palabra «socialismo», aparecida por primera vez en el periódico *Le Globe* (1831), Buchez la usó para contraponerla a individualismo, nunca como sinónimo de estatismo. Ello le hizo merecedor del título de fundador del socialismo cristiano pese a que él siempre se confesó democristiano. Así aparece en las páginas de *L'Européen* y *La Revue Nationale* (1847), órgano de la Democracia Cristiana. Buchez es un democristiano comunitarista cuyo heredero en el siglo XX bien podría ser Emmanuel Mounier (1905-1950).

Junto a todos los citados queremos recordar también a Prosper Louis Pascal Guéranger (1805-1875) —fundador del monasterio de Solesmes—; Charles de Coux (1787-1864) —economista político—; Louis Belmas (1802-1842) —obispo de Cambrai y autor de las primeras pastorales sociales en Francia—; Armand de Melun (1807-1877) —fundador de la «Sociedad de la Caridad» y de los «Anales de la Caridad»—; Frédéric Le Play (1806-1882) —economista y autor de la obra *Réforme sociale en France, déduite de l'observation comparée des peuples européens* (1864)—; Charles Perin (1815-1905) —profesor de Derecho político y Economía política en la Universidad de Lovaina y autor de la obra *Les économistes, les socialistes et le christianisme—;* Albert de Mun (1841-1914) —militar, político, ensayista, fundador de los Círculos Obreros Católicos y miem-

bro de la Academia (1897)—; Alban de Villeneuve-Bargemont (1784-1864) —padre de *La Economía política cristiana* (1834).

c) *Socialismo cristiano*

El socialismo cobró forma de socialismo cristiano en las personas de Frederick Maurice (1805-1872), Charles Kingsley (1818-1875) y John Ludlow (1821-1911). Frederik Maurice, teólogo anglicano, fundador del Movimiento «Socialismo Cristiano» (1848), del Colegio de los Trabajadores (1854) y autor de *Kingdom of Christ* (1838) y *Social Morality* (1869); fue profesor de Filosofía moral en la Universidad. Kingsley, profesor de adultos y clérigo anglicano, y un novelista ocupado por narrar las condiciones de vida y trabajo de los obreros. Fue uno de los primeros clérigos en asumir las teorías de Charles Darwin e implicarse en la reconciliación entre ciencia y doctrina cristiana. Trabajó por la mejora de la sanidad pública y el desarrollo del sistema cooperativo.

El socialismo premarxista, especialmente el utópico, despertó ecos en algunos cristianos que pretendieron adaptar al cristianismo los ideales de atención al pobre. El sacerdote mallorquín Jerónimo Babiloni, el carmelita Francisco Palau (1811-1872) y el jesuita Francisco Butiñá (1834-1900) son ejemplos de ello en España [68].

III. MAGISTERIO Y PRAXIS PONTIFICIA

Después de referirnos a los pensadores católicos que destacan por sus obras políticas a lo largo del siglo XIX, nos ocupamos de la postura oficial de la Iglesia ante las distintas corrientes de pensamiento. Lo haremos siguiendo los sucesivos pontificados desde Pío VII hasta León XIII.

[68] J. BABILONI escribió *Cristianos-socialistas* (1848) y *La nueva doctrina sacada de los Padres de la Iglesia*. Cf. C. MARTÍ, «Datos sobre la sensibilidad social de la Iglesia durante los primeros treinta años del movimiento obrero en España», en AA.VV., *Aproximación a la historia social de la Iglesia Española contemporánea* (Biblioteca La Ciudad de Dios, El Escorial 1978) 130-131. Francisco Palau, hoy beato, fundó en Barcelona *La Escuela de la Virtud* (1851). Sobre él, cf. M. DIEGO SÁNCHEZ, *Bibliografía del P. Francisco Palau* (Misioneras Carmelitas Teresianas, Roma 1984); y J. PASTOR MIRALLES, *Francisco Palau, o.c.d., la libertad del amor* (Carmelitas Misioneras Teresianas, Madrid 1988). Defiende la inspiración de Butiñá en el socialismo utópico para las congregaciones femeninas que fundó (Siervas de San José e Hijas de San José). J. MARTÍN TEJEDOR, *Francisco Butiñá y los Talleres de Nazaret. Utopismo socialista del siglo XIX en el catolicismo español* (CSIC, Madrid 1977).

1. **Pío VII (1800-1823)**

Conocemos ya, por el capítulo anterior, los avatares de las relaciones entre Pío VII y Napoleón, así como la derrota sufrida por este y la consiguiente entronización de Luis XVIII (1755-1824). Este monarca promulgó la *Carta constitucional* de 1814 a la que el Papa respondió con la carta apostólica *Post tam dinturnas* (29-4-1814), dirigida a mons. Étienne-Antoine Boulogne (1747-1825), obispo de Troyes. El Papa expresaba su perplejidad por el hecho de que la constitución ignorara la religión católica, no mencionara a Dios y reconociera la libertad de cultos y de prensa (art. 22-23). Sobre ellas, decía:

> «A causa del establecimiento de la libertad de cultos sin distinción alguna, se confunde la verdad con el error y se coloca en la misma línea de las sectas herejes y aun de la perfidia judaica a la Esposa santa e inmaculada de Cristo, la Iglesia, sin la cual no existe la salvación. En otras palabras, prometiendo favor y apoyo a las sectas herejes y no a sus ministros, se tolera y favorece no solo a las personas, sino también a sus errores [...] La libertad de prensa ha sido el instrumento principal que ha depravado las costumbres de los pueblos en primer lugar, luego ha corrompido y abatido su fe y finalmente ha soliviantado la sedición, la agitación popular y las revueltas. Estos desgraciados resultados podrían temerse todavía, vista la maldad del hombre, si, Dios no lo quiera, se acordase a cada uno la libertad de imprimir todo lo que quisiere».

Pasado el impacto revolucionario el Papa pensaba en el peligro de indiferentismo, que entonces era la base de la libertad de cultos. La experiencia de los años revolucionarios hacía hablar así a quien, antes de ser Papa, había predicado que «la forma democrática no repugna al Evangelio». En cualquier caso, Francia no fue la única preocupación del Papa. Irlanda e Inglaterra ocuparon también su mente.

El catolicismo era en Irlanda la religión mayoritaria. Los obispos eran reconocidos por el Estado y este contribuía desde 1795 a la formación del clero en el seminario de Maynooth. Sin embargo, era importante para el gobierno británico despojar al pueblo de su fe. Por esta razón, las reivindicaciones religiosas y las políticas de los irlandeses corrieron conjuntamente, especialmente a partir del *Acta de unión* (1800). Como hemos visto en páginas precedentes, la situación mejoró algo con la aprobación del *Bill* (1813) que permitió a los católicos desempeñar cargos públicos. Esta norma mantuvo el derecho de veto real sobre los nombramientos episcopales y reguló la asignación estatal al clero católico. La medida quería evitar reivindicaciones nacionalistas. Los irlandeses no aceptaron el trato y el

Papa, entonces en manos de Napoleón, no pudo intervenir en la cuestión. Sí lo hizo el viceprefecto de la Congregación «De Propaganda Fide», mons. Giovanni Battista Quarantotti (1733-1820). La respuesta era favorable al *Bill*. Tras conocerse el veredicto, los irlandeses recurrieron de nuevo al Papa y el secretario de Estado, Ercole Consalvi (1757-1824), defendió el desacuerdo. En 1821 se intentó aprobar una nueva versión, aunque sin éxito. El fracaso se convertía, al menos en apariencia, en una oportunidad política para Daniel O'Connell.

Tras la caída de Napoleón, el Congreso de Viena consagró el programa de la Restauración política. Favoreció la oposición a las ideas revolucionarias y el estatismo eclesiástico, en tanto que la Iglesia católica era necesaria para el triunfo de la Restauración. Se le devolvieron al Papa los Estados Pontificios, con la excepción de Aviñón. Pío VII unificó su legislación y les dio estatuto definitivo mediante *motu proprio* (6-7-1816). Los Estados Pontificios se mantendrían independientes de las luchas entre los Estados, como quedó de manifiesto en la revolución carbonaria de 1820.

2. León XII (1823-1829) y Pío VIII (1829-1831)

Pío VII falleció en 1823. Su sucesor, León XII, permaneció solo seis años en el solio pontificio (1823-1829). Su elección fue fruto de la victoria en el cónclave de los *zelanti,* conservadores y antiliberales, enfrentados a los *politicanti,* cuya figura era el Secretario de Estado Consalvi. Al asumir su pontificado publicó la encíclia *Ubi primum* (5-5-1824), en la que se refirió al cultivo de la integridad de la fe ante la amenaza del indiferentismo, la tolerancia [69], el deísmo y el naturalismo. Durante buena parte de su pontificado, el Papa estuvo en manos de los *zelanti.* Entre los temas más urgentes en los que tuvo que intervenir destaca la cuestión de los nombramientos episcopales en Hispanoamérica, que ya, tras la independencia de las nuevas naciones, no podían hacerse por la vía del Patronato Real. Al nombrarlos directamente, en ocasiones en respuesta a peticiones de los gobernantes de las nuevas naciones, no hubo ruptura con ellas [70].

[69] El párrafo que se refiere a esto está recogido en DzH 2720.

[70] Cf. J. M.ª Díaz Moreno, «Actitud de la Iglesia en la independencia de los países de expresión española y subsiguientes relaciones Iglesia-Estado», en AA.VV., *Derecho canónico y pastoral en los descubrimientos luso-españoles y perspectivas actuales.* XX Semana Luso-Española de Derecho Canónico, Braga, del 15 al 20 de septiembre de 1986 (Universidad Pontificia, Salamanca 1989) 195-274. Antes se había publicado en *Miscelánea Comillas* 46 (1988) 271-338; 47 (1989) 263-295.

El 31 de marzo de 1829 fue elegido Pío VIII. Su elección fue una muestra de la «ley del péndulo», tan frecuente en los cónclaves. Fue un Papa prudentemente liberal, aunque la encíclica que trazaba el programa de su pontificado, *Traditi humilitati* (24-5-1829), volviera a denunciar el sofisma de la libertad de cultos basada en la igualdad entre todas las religiones.

El Papa se enfrentó a los cambios revolucionarios de 1830, les hizo frente y llegó incluso a un acuerdo con los revolucionarios franceses, mientras animaba a los clérigos a separarse de los grupos políticos. A Luis Felipe le concedió el viejo título de «Rey cristianísimo». Con respecto a la independencia belga, aunque inicialmente Roma vio con reticencias el unionismo y la independencia, los obispos belgas sí lo apoyaron. Pío VIII no pudo enfrentarse a la cuestión polaca, lo que sí hizo su sucesor. Varsovia se levantó el día 29 de noviembre de 1830 y el Papa falleció solo un día después.

3. Gregorio XVI (1831-1846)

Tras dos pontificados breves, los cardenales eligieron al fraile camaldunense Bartolomeo Alberto Cappellari (1765-1846), card. aunque no obispo. Había vivido la mayor parte de su vida al margen de los problemas políticos, pero pronto tuvo que hacerles frente. Pese al descontento existente en las zonas sometidas a administración papal, concibió la existencia de los Estados Pontificios como garantía de la misión espiritual de la Iglesia, lo cual, sumado a la voluntad de conservar las provincias del Norte de La Romaña y las Marcas, chocó con las pretensiones del *Risorgimento* y le obligó a depender de la ayuda militar de Austria y Francia. El Papa pugnó por defender la independencia de la Iglesia, y pese a ejercer un interés especial por los más débiles, que se tradujo en un incremento considerable de instituciones asistenciales y obras públicas, se convirtió para los italianos nacionalistas y liberales en un enemigo duro y tenaz. Para el Papa, el liberalismo era, ante todo, laicismo y un empeño por apartar a Dios de la vida pública.

Desde esta perspectiva, fue muy duro con los ya mencionados «peregrinos de la libertad»: Lamennais, Lacordaire y Montalembert. Tras tenerlos esperando semanas, cuando al fin los recibió no hizo alusión a los temas que le planteaban. En agosto de 1832 apareció *Mirari vos* (15-8-1832). En ella, sin concesiones ni matices, se condenaba el liberalismo religioso y el indiferentismo,

> «Es decir, aquella perversa opinión...de que la eterna salvación del alma puede conseguirse con cualquier profesión de fe [...]. Y de

esta de todo punto pestífera fuente del indiferentismo mana aquella sentencia absurda y errónea, o más bien, aquel delirio, de que la libertad de conciencia ha de ser afirmada y reivindicada para cada uno. A este pestilentísimo error le prepara el camino aquella plena e ilimitada libertad de opinión, que, para ruina de lo sagrado y de lo civil, está ampliamente invadiendo, afirmando a cada paso algunos, con sumo descaro, que de ella dimana algún provecho a la religión. Pero ¿qué muerte peor para el alma que la libertad del error?, decía san Agustín» [71].

Se condenaba también «la pésima, nunca suficientemente execrada y detestable libertad de prensa, al abrigo de la cual se difunden entre el pueblo escritos de toda índole». Rechazaba la separación Iglesia-Estado. No citaba nominalmente a los redactores de *L'Avenir,* pero estos fueron informados de que esta omisión era fruto de delicadeza, no de aceptación de los principios del diario. Cuando Lamennais publicó en 1834 *Paroles d'un croyant,* el Papa condenó sus ideas en la encíclica *Singulari nos* (24-6-1834). Con todo, en la práctica se mitigó su dureza: los católicos belgas pudieron seguir prestando juramento de fidelidad a la constitución de su país.

En otro orden de cosas, Gregorio XVI repitió en la constitución *In supremo apostolatus fastigio* (3-12-1839) la enseñanza de Paulo III, contenida en *Sublimis Deus* (29-5-1537), y de otros papas posteriores contra la esclavitud, postura que fue repetida posteriormente por León XIII [72].

Ante los movimientos independentistas, que venían ya de antes, se encontraba dividido. Por una parte, se trataba de países católicos que ansiaban liberarse del absolutismo luterano o anglicano. Por otra, quienes fomentaban estas reivindicaciones nacionalistas eran liberales. No hay que olvidar, además, que si el Papa alentaba estos movimientos, difícilmente podría oponerse a las ansias de independencia dentro de sus Estados Pontificios. En la práctica aceptó sin entusiasmo la solución belga y mantuvo posturas distintas en los otros dos casos.

Con respecto al caso polaco, recordemos que este país estaba dividido entre Austria, Prusia y Rusia, más la República independiente de Cracovia. Varsovia se sublevó el día 29 de noviembre de 1830 y ninguna potencia europea acudió en su ayuda. El Imperio recrudeció su política en Polonia. El papa Gregorio XVI respondió a la subleva-

[71] DzH 2730-2731. *Singulari nos,* a la que nos referiremos ahora, venía en las antiguas ediciones (*El magisterio de la Iglesia,* Barcelona, Herder 1963) en el n.1617.

[72] DzH 2745-2746. También se ocupó de la esclavitud León XIII: *In plurimis* (5-5-1888) apoyando la abolición de la esclavitud en Brasil; *Catholicae Ecclesiae* (20-11-1890) respecto a la esclavitud en África. Cf. M. A. Pena González, «León XIII, abanderado de la libertad», en A. Galindo - J. R. Barrado Barquilla (eds.), *León XIII y su tiempo* (Universidad Pontificia, Salamanca 2004) 83-107.

ción alineándose con el zar, al tiempo que dirigió una encíclica a los obispos polacos, *Cum primum* (9-7-1832), en la que recordaba el deber de obediencia a los poderes constituidos y desautorizaba el derecho de resistencia porque «quien resiste al poder, resiste a la voluntad de Dios». En 1842, consciente de su error, expresó su reconocimiento público por el pueblo polaco, al tiempo que entregó al zar un informe detallado de los horrores rusos. Fue, en cambio, más condescendiente con los católicos irlandeses y, especialmente, con el clero irlandés por su participación en la política independentista. Gregorio XVI se limitó a remitir una carta privada a los obispos en la que les pedía que no fueran ostentosos en sus preferencias políticas.

Respecto a España exhortó al clero a no mezclarse en la guerra carlista. Sus simpatías iban más bien por ese bando pero no tomó partido, según el principio de neutralidad de la Santa Sede en las discordias entre príncipes cristianos y la norma de no actuar mientras no lo hiciesen las demás potencias. Con todo, protestó valientemente ante los intentos liberales y regalistas (1841) [73]. Ya en el trono Isabel II (1830-1904), negoció un Convenio (1845) que no llegó a firmarse por la postura contraria de la oposición [74], pero que preparó el camino al Concordato firmado de 1851.

4. **Beato Pío IX (1846-1878)**

En 1846 fue elegido papa Giovanni Maria Mastai Ferretti (1792-1878). Su vida anterior estuvo marcada por tres vertientes: una carrera meteórica —de una misión diplomática en Chile pasó a arzobispo de Espoleto e Imola y desde 1840 era cardenal—, una profunda religiosidad compatible con una formación somera y endeble; y una enfermedad epiléptica en su juventud. Lo primero le hizo conocer más horizontes. Lo segundo marcará muchas de sus decisiones. La epilepsia le hizo emotivo, sensible y cordial. Su buen humor le acompañó siempre y la intransigencia en sus planteamientos no impidió que el trato personal con él fuese habitualmente cercano.

[73] V. Cárcel Ortí, «Gregorio XVI y España»: *Archivum Historiae Pontificae* 12 (1974) 235-285. Más ampliamente: Íd., *Política eclesial de los gobiernos liberales españoles. 1830-1840* (Universidad de Navarra, Pamplona 1975), y las ediciones de la correspondencia diplomática de los nuncios Tiberi y Amat. La alocución del Papa de 1841 en V. de la Fuente, *Historia eclesiástica de España,* VI (Compañía de impresores y Libreros del Reino, Madrid ²1875) 382-387.

[74] Texto del «Convenio entre Gregorio XVI e Isabel II» (27-4-1845), en J. Pérez Alhama, *La Iglesia y el Estado español* (Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1967) 95-105; el texto en latín: R. García-Villoslada (dir.), *Historia de la Iglesia en España,* V (BAC, Madrid 1979) 715-718.

Fue elegido por encima de su oponente, el secretario de Estado Luigi Lambruschini (1776-1854), como un papa liberal. Sus primeras medidas fueron por ese camino: amnistía, reformas administrativas, promulgación de una constitución y nombramiento de un seglar como primer ministro. Todo parecía indicar que el encuentro entre la Iglesia y el liberalismo era posible, pero el Papa se negó a apoyar al Piamonte, Parma, Cerdeña, Nápoles, Lombardía y el Véneto y a declarar la guerra a Austria. La revolución en Roma (1848) y el asesinato de su primer ministro, el economista Pellegrino Rossi (1787-1848), forzaron su huida a Gaeta y desvanecieron las someras raíces liberales de su actitud [75].

Aunque algunas de las grandes decisiones de este pontificado —dos declaraciones dogmáticas: la Inmaculada concepción y la infalibilidad— se leyeron indebidamente en clave política, ahora prescindimos de ellas y nos centraremos en tres actuaciones del último papa-rey: el *Syllabus,* lo relacionado con el fin de los Estados Pontificios y la postura ante los conflictos nacionalistas.

a) *El* Syllabus

Podemos seguir su génesis con precisión [76] y esto nos ayuda a conocer su sentido y alcance. El primer paso se dio en el Concilio Provincial de Umbría, celebrado en Espoleto (1849), a un año de la revolución y de la huida del Papa a Gaeta. Fue alma de la reunión mons. Joaquín Pecci (1810-1903), arzobispo de Perugia, más tarde León XIII. Se afrontaron los errores modernos que se concretaron en tres: la negación de la necesidad de la fe, de la autoridad y de la propiedad. Se referían al laicismo y al naturalismo. Curiosamente no se mencionaba el liberalismo; más bien se defendía una de sus posturas, la propiedad. Por estos años Pío IX esbozaba sus primeras críticas al socialismo, imprecisas pero acertadas [77].

[75] Sobre Pío IX, cf. los estudios básicos de R. AUBERT, *Le pontificat de Pie IX (1846-1878)* (Bloud et Gay, París 1952); G. MARTINA, *Pio IX,* 3 vols. (Pontificia Universidad Gregoriana, Roma 1974-1990). Con motivo de su beatificación V. CÁRCEL ORTÍ escribió una biografía breve (*Pio IX, pastor universal de la Iglesia* [Edicep, Valencia 2000]) que abarca todos los años del Papa —incluyendo su pontificado— y ofrece una bibliografía comentada. Sobre las esperanzas que despertó el Pío IX en varios católicos liberales con sus primeros gestos y su contenido real, cf. J. M.ª GARCÍA ESCUDERO, *Los cristianos, la Iglesia y la política,* o.c. I, 245-250.

[76] G. MARTINA, *La Iglesia de Lutero a nuestros días,* o.c. III, 203-226.

[77] En *Qui pluribus* (9-11-1846), antes de la aparición del *Manifiesto comunista* (1848), ya denunciaba la irracionalidad del intento socialista de destruir la autoridad. Tras la publicación del *Manifiesto* volvió a referirse al comunismo (obviamente no era al leninista) en *Quibus quantisque* (20-4-1849) 5 y en *Nostis et nobiscum* (8-12-1849) 6, 17 y 24. Cf. V. MIANO, *Continuidad y evolución en la enseñanza del magisterio res-*

En un primer momento se pensó en unir esta condena a la declaración dogmática de la Inmaculada para subrayar más la perspectiva sobrenatural de la condena. Se abandonó pronto este proyecto y pasaron varios años tras la definición del dogma sin que se avanzase en la postura ante «los errores modernos». Los primeros pasos del desmembramiento de los Estados Pontificios (1859) reavivaron la iniciativa anterior. Se consultó a tres expertos: a mons. L. Pie, arzobispo de Poitiers (1815-1880), al abad benedictino Dom Guéranger y a mons. De Ram (1804-1865), rector de la Universidad de Lovaina. Sus amplias respuestas iban en direcciones complementarias: el arzobispo de Poitiers subrayaba el olvido de lo sobrenatural. El Abad benedictino alertaba sobre los peligros de la conciencia subjetiva. El rector de Lovaina denunciaba el liberalismo económico. Se intentó hacer una síntesis. Mientras tanto, mons. Gerbert (1798-1864), obispo de Perpignan, había elaborado un elenco de proposiciones condenables. Aunque excesivamente analítico y poco armónico, gustó al Papa, que lo comunicó confidencialmente a los obispos que habían asistido en Roma a la canonización de los mártires japoneses del siglo XVI. Pero el documento saltó a la prensa, levantando una oleada de críticas, y el Papa decidió abandonarlo. Los discursos de Montalembert en Malinas y de Döllinger en Múnich, ambos en 1863, junto con la difusión de la *Vida de Cristo* de E. Renan, dieron el penúltimo impulso. Los miembros del Santo Oficio seguían divididos, pues el elenco no les parecía preciso y no se presentaba un cuadro de conjunto de los errores modernos. La Convención de Septiembre —Napoleón III retirando las tropas francesas que defendían los Estados Pontificios, dejaba al Papa a merced del Reino de Italia— acabó con todas las vacilaciones. Se encargó al barnabita Bilio, más tarde cardenal (1826-1874), que hiciese un elenco de dichos errores a partir de las condenas recogidas en el ya amplio magisterio de Pío IX. El barnabita realizó su tarea apresuradamente, el catálogo de 80 errores recibió del nombre de *Syllabus* (8-12-1864), se publicó junto a la encíclica *Quanta cura* (8-12-1864) y los obispos lo recibieron días más tarde [78].

La premura de su redacción y el tono pesimista y condenatorio hicieron que fuese mal recibido. Metodológicamente, además, tenía dos limitaciones. Las frases, cosechadas en encíclicas de Pío IX, estaban sacadas de su contexto. Para interpretarlas había que acudir a él. Por otra parte, lo que aparece es la proposición condenada, pero

pecto al comunismo, socialismo y marxismo (Obra Nacional de la Buena Prensa, México 1981). Más brevemente: R. M.ª SANZ DE DIEGO, «La doctrina social de la Iglesia ¿anticomunista?»: *Revista de Fomento Social* 179 (1990) 247-261.

[78] Texto en DzH 2901-2980.

no cuál es la opinión verdadera. Algunos ejemplos de esta ambigüedad[79]:

— La proposición 16 condena la afirmación de que los hombres se pueden salvar en cualquier religión, pero el texto de donde está sacada reconoce que, por la virtud de la luz divina y de la gracia, se salvan los que, invenciblemente y sin culpa, ignoran la verdadera religión y observan la ley natural.

— Sin duda, la proposición 60 no condena la elección de las autoridades por el voto popular, ya que esta es doctrina tradicional en la Iglesia, sino se niega a canonizar a la mayoría numérica como criterio de verdad.

— Cuando en la proposición 77 se afirma, como error, que no conviene que la religión católica sea la única del Estado, el texto se refiere precisamente a España, en una alocución en la que el Papa condenaba específicamente la conculcación unilateral del Concordato por parte del gobierno, sin hacer de ello una norma general.

— Quizá lo más llamativo sea la última proposición, en la que se condena que «El romano pontífice puede y debe reconciliarse y transigir con el progreso, con el liberalismo y con la civilización moderna». En su texto original —respuesta del Papa a leyes anticlericales en el Piamonte— el Papa decía que «si por civilización hay que entender los sistemas inventados (...) para debilitar y tal vez destruir a la Iglesia, nunca podrán la Santa Sede y el romano pontífice aliarse con una civilización semejante». Sacada de su contexto la proposición adquiría un tono de generalización indefendible, que hacía daño a la Santa Sede y al magisterio.

Las 80 proposiciones del *Syllabus* condenan el panteísmo, naturalismo y racionalismo absolutos (1-7); el racionalismo moderado (8-14); el indiferentismo y latitudinarismo (15-18); los errores sobre la Iglesia y sus derechos sobre la sociedad civil en sí misma (19-38) y en sus relaciones con la Iglesia (39-55); sobre ética natural y cristiana (56-64); sobre el matrimonio cristiano (65-74); sobre el poder temporal de los papas (75-76); sobre el liberalismo (77-80). En pocas palabras, el Papa se aparta de la negación de lo sobrenatural, con sus consecuencias en la ética matrimonial y política. Se reivindica la libertad de la Iglesia frente al regalismo y galicanismo. Curiosamente se dedican menos números de lo que podría pensarse al poder temporal y al liberalismo —aunque se trata de él en lo relativo a la sociedad civil y sus relaciones con la Iglesia— y más a sus bases filosóficas. El socialismo y comunismo no tienen epígrafe, pero están condenados junto con las sociedades bíblicas, secretas o clérico-liberales.

[79] J. M.ª García Escudero, *Los cristianos, la Iglesia y la política,* o.c. I, 252-253. Cf., también, Departamento de Pensamiento Social Cristiano, *Una nueva voz para nuestra época,* o.c., 386-388.

El mismo Papa estaba convencido de que el *Syllabus* era «carne cruda que necesitaba cocinarse». Además de lo dicho, le faltaba orden y jerarquía. Se condenaban grandes principios y, a la vez, aplicaciones muy coyunturales. Ciertamente, no se tenía entonces la perspectiva de años posteriores. De hecho, se fue atenuando su contenido desde muchas instancias: la carta del secretario de Estado, card. Antonelli, que acompañaba al documento; artículos del P. Curci en *La Civiltà Católica,* y, sobre todo, el opúsculo de mons. Dupanloup, obispo de Orleans, que unía hábilmente el documento con la retirada de las tropas francesas y presentaba al Papa como víctima más que como enemigo de las libertades. Con su humor habitual, Pío IX, que le dirigió el breve *Ita, venerabilis frater* felicitándole, le diría luego: «Has expresado muy bien lo que no quiero decir. A ver cuándo explicas lo que quise decir». Porque tanto Dupanloup como otros comentadores —mons. Ketteler, obispo de Maguncia; Maret, decano de la Facultad de Teología de la Sorbona; Georges Darboy (1813-1871), arzobispo de París, y Joseph Othmar Rauscher (1797-1875), arzobispo de Viena— introdujeron distinciones: tesis-hipótesis, orden jurídico y orden moral. Subrayaban que el Papa quería oponerse a un mundo sin Dios, no a las libertades modernas. Naturalmente se opusieron quienes militaban en el bando contrario: Louis Veuillot desde *L'Univers;* mons. Louis Edouard Pie y los jesuitas, que más tarde fundarían *Stimmen aus Maria Laach.*

El *Syllabus* no solucionó los problemas que creaban «los errores modernos». Más bien creó otros. No es el menor de ellos la lejanía entre la Iglesia y las aspiraciones de los ciudadanos modernos. Es, sin duda, simplista la visión de quienes creen que la Iglesia se opuso al mundo moderno en bloque y no entienden lo que pretendía. Pero hay que reconocer que esta vez no supo expresar con claridad sus aspiraciones y que lo hizo de una manera manifiestamente mejorable, por decirlo suavemente. Con todo, la defensa de la libertad de la Iglesia frente a un regalismo burdo, la apología de la necesidad de lo sobrenatural y la defensa de una ética razonada eran precisas. Cuando más tarde se impuso el totalitarismo de diversos signos, se comprendió que la base de las afirmaciones del documento era una verdad que había que proclamar, aunque la forma fuese deficiente y necesitase de reformulaciones posteriores.

b) *Los Estados Pontificios*

Napoleón los ocupó a comienzos del XIX y el Congreso de Viena los devolvió al Papa en 1815 [80]. Jurídicamente estaban en poder de

[80] Buen resumen en G. MARTINA, *La Iglesia de Lutero a nuestros días,* o.c. III, 173-202.

los sucesores de San Pedro pero esto no impedía los anhelos de independencia en la parte Norte, el descontento respecto a la administración temporal, muy absolutista tras 1789, y en manos de clérigos. Pío VII, aconsejado por el card. Consalvi, su Secretario de Estado, modernizó algo la estructura política, aunque conservó el sesgo absolutista. Sus sucesores, León XII, Pío VIII y Gregorio XVI actuaron de acuerdo con sus tendencias: conservadoras en el primero y último, y un tanto más abiertas en el breve pontificado intermedio. En el último era patente el deterioro y atraso de la administración pontificia. A estos factores se unía el nacionalismo italiano y la fuerza emergente de Piamonte-Cerdeña que aspiraba a unir a la península.

Cuando Pío IX ocupó el solio pontificio debió enfrentarse a dos problemas heredados: la modernización de la administración temporal y la aspiración a la unidad italiana.

Desde su elección hasta abril de 1848 se mantuvo el mito del Papa liberal debido a la amnistía por delitos políticos; a una moderada libertad de prensa; a dejar en manos ciudadanas el orden público creando una guardia cívica; a la admisión de laicos en el gobierno, y a la creación de una especie de Asamblea de diputados, aunque elegidos desde arriba y con atribuciones solo consultivas. Pero cuando estalló la guerra entre Cerdeña y Austria, el Papa se vio atrapado entre su papel de «padre de todos» y de «papa-rey». Proclamó que no podía enfrentarse a sus hijos austríacos, aunque ni condenaba la guerra ni impedía a sus súbditos participar en ella. La revolución de 1848 llegó a Roma y Pellegrino Rossi fue asesinado por los radicales. El Papa, o por carecer de medios para enfrentarse con la revolución, o para no dar la sensación de apoyar el gobierno de los radicales o para evitar enfrentamientos, abandonó Roma diez días más tarde y acabó refugiándose en Gaeta y luego en Nápoles.

En Roma se proclamó la República y el fin del poder temporal pontificio. Con ayuda de Francia y España, el Papa pudo volver a Roma en 1850 [81]. Era ya significativo que el Papa necesitase la fuerza de armas extranjeras para recuperar sus territorios.

Nueve años más tarde se agravó la situación. Al compás de la guerra entre Cerdeña y Austria emisarios piamonteses provocaron insurrecciones en la zona norte de las Estados Pontificios: Emilia, la Romagna, Toscana y Umbría. A finales de 1859 un opúsculo inspirado por Napoleón III, *Le Pape et le Congrés,* proponía que el Papa se limitase a ser soberano de Roma y de una zona pequeña en torno a

[81] La expedición española estuvo al mando del general Fernández de Córdova. Cf. F. Fernández de Córdova. *La revolución de Roma y la expedición española a Italia en 1849* (Imprenta de Manuel G. Hernández, Madrid 1882); V. Puchol Sancho, *Diario de operaciones del cuerpo expedicionario a los Estados Pontificios (1849-1850)* (Ministerio de Defensa, Madrid 2011).

ella, a lo que Pío IX se negó pensando, con razón, que los nacionalistas no renunciarían a ocupar la Ciudad Eterna. Al año siguiente, Garibaldi y Cavour invadieron los Estados Pontificios por el sur. El Papa, que había ya excomulgado a quienes propiciaron la escisión de los territorios del norte, se negó a aceptar las propuestas de Cavour que, aún prometiendo libertad a la Iglesia, aplicaba leyes persecutorias en los terrenos conquistados. En marzo de 1861 se proclamó el Reino de Italia, que fue siendo reconocido por las potencias, incluso las católicas.

La etapa final vino a partir de 1864, cuando Napoleón III firmó la Convención ya aludida. Por ella, Francia retiraba sus tropas de los Estados Pontificios con la promesa italiana de que se respetarían los territorios aún gobernados por el Papa. Garibaldi, con apoyo del gobierno italiano, siguió hostigando en el resto de los Estados Pontificios, obligando a volver a las tropas francesas. Pero la guerra franco-prusiana justificó que abandonasen Roma en julio de 1870 y dos meses más tarde, en pleno Concilio Vaticano I, las tropas papales se rindieron en la Porta Pía, quedando recluido el Papa en el Vaticano. Pío IX se declaraba prisionero en el Vaticano, como había dejado claro en la encíclica *Respicientes ea omnia* (1-11-1870). En mayo de 1871 el Parlamento italiano aprobó unilateralmente la «Ley de garantías», ambigua y regalista, pese a las promesas de libertad para la Iglesia. Pío IX la rechazó y prohibió a los católicos ser electores o elegibles en el Reino de Italia *(Non expedit)* [82]. En el fondo se trataba de un bloqueo moral y estas decisiones, cuando se prolongan a lo largo de los años, producen más efectos contraproducentes que positivos. Los papas siguientes se vieron en la obligación de suavizarlo, como iremos viendo, hasta la solución de «la cuestión romana» en 1929 con los Pactos lateranenses.

Hoy nos resulta anacrónica la cuestión, pero entonces no se concebía que el Papa pudiese ser independiente si no era Jefe de un Estado. Aunque Napoleón privó al Papa de sus Estados, el Congreso de Viena, Napoleón III y Bismarck eran partidarios decididos de que el Papa no fuese súbdito de ningún Estado ajeno.

Con ellos, los papas y muchos católicos creían que el romano pontífice no podría cumplir su misión si no gozaba de absoluta independencia política, si —por usar la fórmula habitual— no eran súbditos de cualquier otro príncipe. La experiencia de Pío VII, que firmó en 1812 el Concordato de Fontainebleau cuando estaba sometido a Napoleón —que en París le acosó psicológica y hasta físicamen-

[82] *Circular de la Sagrada Penitenciaria* (10-9-1874), confirmada con un *Breve* (28-1-1877).

te—, les hizo creer que el Papa, para ser independiente, debía ser Jefe de Estado.

Era muy fácil ironizar con que ni Pedro ni Jesús lo fueron, pero se imponía la realidad. Aunque, ahondando en el tema, había que concluir que ser Jefe de Estado no garantizaba sin más la independencia: Pío VII lo era. Para ser libre debería tener un ejército superior al del hipotético invasor de turno. Y esto era a todas luces descabellado. Eran además palmarios los inconvenientes que la condición de soberano temporal había acarreado a los Papas desde hacía muchos siglos. Pero muchos se quedaban con la primera parte del razonamiento [83]. Sin duda, «la cuestión romana» influyó mucho en la postura de los Papas ante el nacionalismo y el liberalismo.

c) *Otras posturas ante otros nacionalismos*

Pío IX se ocupó de otras cuestiones políticas, sociales y religiosas que afectaban muy directamente a irlandeses, armenios y pueblos del Imperio austro-húngaro, así como a la recién unificada Alemania.

El Papa se opuso a la nacionalización del catolicismo en Alemania —corriente de los viejos católicos— a través de continuas protestas que se dejaron sentir de modo especial en los meses de junio y diciembre de 1872. Roma mostró siempre, y de modo muy activo, su total apoyo a los obispos católicos alemanes. Es oportuno recordar que cuando el obispo de Posen, el polaco card. Ledochowski, se negó a usar el alemán, el Papa lo elevó al cardenalato (15-3-1875). En la misma línea, la Santa Sede optó por mantener diócesis vacantes como modo de evitar los arrestos de los que los obispos católicos eran objeto. La oposición a la *Kulturkampf* se manifestó en la carta encíclica *Quod numquam* (5-2-1875), que el Papa promulgó para manifestar su oposición a las leyes anticatólicas de mayo de 1873 relativas a la formación estatal del clero.

Con respecto a Polonia, el Papa mantuvo la misma postura que su predecesor. Cuando los polacos se sublevaron en 1863, Roma, escrupulosa con la doctrina de los poderes constituidos, condenó la insurrección [84]. La encíclica *Quanta cura* y el *Syllabus* de errores (proposiciones 39-64) se sitúan en esta línea, al igual que la encíclica *Nullis certe Verbis* (19-1-1860).

[83] Esbocé una reflexión sobre esta problemática en R. M.ª Sanz de Diego, «El Vaticano cumplió 70 años»: *XX Siglos* 40 (1992) 92-97. En el mismo número hay reflexiones de J. M.ª Laboa y A. Monticone sobre el mismo asunto.

[84] AA.VV., *Nations et Saint-Siège au XX siècle*, o.c., 236.

5. León XIII (1878-1903)

Joaquín Pecci, cardenal camarlengo y, antes, delegado pontificio en Italia, nuncio en Bruselas y arzobispo de Perugia, fue elegido Papa en 1878, tras el pontificado más largo de la historia de la Iglesia (1846-1878). El nuevo Papa era considerado de tendencia moderada y de cultura amplia, capaz de enfrentarse a los problemas que tenía planteados la Iglesia en el terreno diplomático y político; especialmente en lo relativo a la reconciliación de la Iglesia con el espíritu moderno, identificado con el liberalismo. Aunque, en la práctica, Pío IX fue más tolerante, su oposición en el terreno de los principios, global y en ocasiones falta de matices, hizo muy difícil el diálogo entre la Iglesia y el mundo político moderno. Los dos temas más complicados fueron la libertad religiosa y las relaciones Iglesia-Estado. Obviamente era punto de fricción la «cuestión romana».

León XIII abordó la normalización de las relaciones con los gobiernos liberales en dos terrenos: en el de las relaciones diplomáticas —el ejecutor de su política fue el secretario de Estado, card. Mariano Rampolla del Tíndaro (1843-1913)—; en el terreno teórico —elaborando un cuerpo doctrinal de pensamiento político de la Iglesia que es la base del magisterio pontificio moderno en estas cuestiones.

Desde el comienzo de su pontificado, el Papa comprendió que una de sus tareas más urgentes e importantes era disipar los recelos que la postura de la Santa Sede ante el liberalismo había contribuido a crear. Al día siguiente de su elección se dirigió al emperador de Alemania, al zar de Rusia y al presidente de la Confederación Helvética (ninguno era católico), pidiendo libertad para la Iglesia e invitando al diálogo y a la cooperación.

Tras recordar sumariamente los problemas políticos con los que se tuvo que enfrentar el nuevo Papa, resumiremos las bases de su pensamiento político plasmado en sucesivas encíclicas, enumerando los efectos de este nuevo planteamiento. Recordaremos un problema de *mayoría de edad* que se presentó como efecto de la invitación papal a participar en política. Por fin, atenderemos a su respuesta a las pretensiones nacionalistas, especial, aunque no únicamente, en Italia.

a) *La situación política mundial al comenzar el pontificado de León XIII*

Breve y esquemáticamente recordamos los problemas pendientes y los que surgirán a lo largo del pontificado de León XIII en el ámbito de las relaciones Iglesia-Estado [85]:

[85] Ha escrito sobre esto V. CÁRCEL ORTÍ, «Las relaciones internacionales de la San-

— Con *Italia* el problema fundamental eran los Estados Pontificios. El Papa se confinó en el Vaticano. Además, fueron frecuentes los choques con la Iglesia por la legislación italiana.

— La *Alemania* de Bismark había iniciado en 1873 la *Kulturkampf,* «lucha por la cultura», que encubría una persecución a la Iglesia. Frente a ella los católicos se unieron formando un partido, el *Zentrum,* liderado por Windhorst

— En *Baviera,* el gobierno detentaba aún el *placet* para las decisiones pontificias, incluso para las dogmáticas.

— *Austria* había roto unilateralmente el Concordato con la Santa Sede en 1870.

— En *Francia,* recién estrenado el pontificado de León XIII, comenzaron las leyes contra los religiosos (1880).

— El problema en *Bélgica* fueron las leyes sobre la escuela, campo en el que se concentran los esfuerzos de los católicos, aunque en estos años comenzaron a estar divididos.

— *Suiza* mantuvo una legislación anacrónica en relación con la Iglesia: persecución a los religiosos y oposición al nombramiento de obispos.

— En *España* se había consolidado la Restauración que llevó al trono a Alfonso XII en 1874, pero había surgido una división entre los católicos, aludida ya antes. Los «integristas» no solo se negaban a colaborar con los que reconocn al rey, sino además defendían que solo eran católicos quienes actuaban así, pues el liberalismo estaba condenado por la Iglesia.

— *Portugal* mantenía un viejo contencioso con el Vaticano a propósito del «Padroado», o privilegio de la Corona de presentar obispos y cargos eclesiásticos.

— En la *América Española* se iba superando la oposición a la Santa Sede por su escaso apoyo a la independencia de las Colonias a comienzos del XIX y se continuaron firmando Concordatos con algunos países.

b) *El magisterio político de León XIII: principales documentos*

Por medio de numerosas encíclicas, muy bien preparadas, el Papa fue creando un cuerpo doctrinal que será la base del magisterio político posterior. Entre estas encíclicas las principales fueron:

— *Inscrutabili Dei* (21-4-1878), la encíclica programática de su pontificado. Está dedicada a la civilización cristiana en la que reclama un sitio en la sociedad para Dios y la Iglesia.

ta Sede durante el pontificado de León XIII (1878-1903)», en A. Galindo -, J. Barrado Barquilla (eds.), *León XIII y su tiempo,* o.c., 57-81.

— *Quod apostolici muneris* (28-12-1878), sobre el socialismo. En la parte política establece que, junto a la igualdad esencial como hijos de Dios, hay entre los seres humanos desigualdad natural. Se opone a la sublevación.

— *Diuturnum illud* (29-6-1881), publicada tras el asesinato del zar Alejandro II, se refiere al origen de la autoridad y al sentido del contrato social. La sociedad necesaria. Pero se puede elegir cualquier forma de gobierno y se puede desobedecer una ley injusta.

— *Cum multa* (8-12-1882), dedicada a los católicos españoles, sobre la escisión integrista.

— *Nobilisima gallorum gens* (8-2-1884) a los católicos franceses sobre las leyes educativas que impedían enseñar a la Iglesia.

— *Inmortale Dei* (1-11-1885), sobre la constitución cristiana de los Estados, frente al «derecho nuevo» que prescindía de Dios. Iglesia y Estado con sociedades perfectas, unidas como cuerpo y alma. No es malo el sufragio universal. Se puede permitir la tolerancia.

— *Libertas* (20-6-1888), sobre el sentido cristiano de la libertad, aclarando la postura cristiana ante el liberalismo y la libertad de conciencia. Era significativo ya el título: *La Libertad, don excelentísimo de la naturaleza. Cuatro grados de liberalismo.* Se opone a que individuo y Estado prescindan de Dios y de Iglesia. Pero admite la tolerancia.

— *Sapientiae christianae* (10-1-1890), sobre los deberes cívicos del cristiano.

— *Au milieu des sollicitudes* (16-2-1892), continuación de *Nobilisima gallorum gens,* animando a los católicos franceses a colaborar con la III República: el «ralliement».

— *Testem benevolentiae* (22-1-1899) es un breve sobre el ya mencionado americanismo.

— *Graves de communi* (18-1-1901) se dirige a los católicos italianos y trata sobre la independencia del seglar en su actuación política en el caso de Italia, aludida más arriba.

— *Annum ingressi* (19-3-1902) es el testamento político de León XIII.

c) *El sentido del magisterio político de León XIII*

Lo primero que llama la atención en este magisterio es su abundancia. En el elenco recogido no están todos los grandes escritos que dejó León XIII sobre cuestiones políticas. Es también claro que los documentos principales sobre estos asuntos *(Diuturnum illud, Inmortale Dei* y *Libertas)* son anteriores al magisterio social del mismo Papa: *Rerum novarum* aparece en 1891. A León XIII le pareció que su primera tarea era poner las bases de un pensamiento católico

sobre cuestiones políticas: lo dice expresamente en *Rerum novarum,* 1.

En *Centesimus annus* (1-5-1991), Juan Pablo II ha sintetizado los múltiples aspectos del cambio al que se enfrentó León XIII:

> «A finales del siglo pasado la Iglesia se encontró ante un proceso histórico, presente ya desde hacía tiempo, pero que alcanzaba entonces su punto álgido. Factor determinante de tal proceso lo constituyó un conjunto de cambios radicales ocurridos en el campo político, económico y social, e incluso en el ámbito científico y técnico, aparte del múltiple influjo de las ideologías dominantes. Resultado de todos estos cambios había sido, en el campo político, una nueva concepción de la sociedad, del Estado y, como consecuencia, de la autoridad. Una sociedad tradicional se iba extinguiendo, mientras comenzaba a formarse otra cargada con la esperanza de nuevas libertades, pero al mismo tiempo con los peligros de nuevas formas de injusticia y de esclavitud» (CA 4).

Para orientar a los católicos en este mundo cambiante, León XIII creó un cuerpo doctrinal con una triple finalidad:

— Crear una doctrina positiva y sólida sobre estos temas, que no se limitase a condenar errores o denunciar atropellos, sino que fuese base para la actuación de los católicos desde una perspectiva nueva, que no niega la tradición, pero la actualiza.

— Reconciliar a la Iglesia con la sociedad moderna en este campo, en el que, desde la Ilustración, se había apartado de la Iglesia y había adoptado una filosofía política positivista.

— Responder a las diferentes situaciones con que se va enfrentando la Iglesia a lo largo de su pontificado.

El magisterio político de León XIII se abrió a los problemas, ideales y vocabulario de su tiempo, sin traicionar la tradición y recuperando una postura positiva ante el mundo que vivía. Sus afirmaciones básicas en este ámbito fueron:

— Iglesia y Estado son sociedades perfectas, independientes y soberanas en su ámbito. «Sociedad perfecta» quiere decir que tiene fines propios y cuenta con los medios para lograrlos. Es preciso que ambas colaboren y se coordinen.

— La sociedad civil resulta de la integración de las partes que la constituyen y del cumplimiento de los deberes y funciones que corresponden a cada cuerpo social. Los cuerpos intermedios son necesarios para evitar la tiranía.

— Es necesaria la sociedad, que no depende solo de la voluntad de los individuos, frente a la teoría del Contrato Social y contra la opinión de la soberanía popular entendida sin más referencia que la voluntad humana. Sostener que Dios es el origen del poder no

contradice el principio de elección de los gobernantes, lo que no significa «conferir los derechos del poder».

— Es precisa la autoridad, que puede ser elegida por el pueblo. Hay que obedecer a los poderes constituidos. Se debe obediencia a Dios y, a través de Él, a los hombres, pero no cuando las leyes y los preceptos olvidan a Dios. El Estado no es fuente del bien y del mal, por lo que la ley no tiene su origen en él.

— La Iglesia es indiferente ante las diversas formas posibles de gobierno.

— El Estado debe buscar el bien común y respetar los derechos de los ciudadanos y los cuerpos intermedios (familia, etc.), sin absorberlos.

— Los ciudadanos deben participar en política y colaborar con la autoridad.

— La libertad es un don de la naturaleza y por tanto de Dios y en el hombre debe estar abierta a él y a su voluntad.

— Es admisible la tolerancia de cultos si hay razones para ella, aunque esto no signifique que todas las religiones son iguales.

— La Política tiene unas exigencias morales: no vale todo en ella.

León XIII, encargado del tránsito eclesial entre el siglo XIX y el siglo XX, fue elegido en un momento oportuno: los veinte últimos años del siglo XIX que certifican la muerte del sueño restaurador y del enfeudamiento al que el pensamiento reaccionario pretendió llevar a la Iglesia. Su magisterio contribuyó a la reconciliación con el mundo moderno, tal como perseguían ciertos sectores del catolicismo liberal, ayudó a la Iglesia a comprender mejor las tesis de las llamadas libertades modernas y facilitó el acercamiento de estasa la doctrina católica, aunque el Papa tenía reservas ante el liberalismo como quedó claro en *Rerum novarum* [86]. León XIII se ocupó de las doctrinas políticas y culturales dominantes: socialismo, comunismo, liberalismo y masonería, y de las cuestiones políticas modernas: la relación Estado-sociedad, la legitimidad del poder político, la idea de soberanía nacional, la estructura del Estado, el orden en la sociedad civil, etc.

[86] Aunque verbalmente es muy crítico con el socialismo, admite algunas ideas suyas. En cambio, ataca frontalmente al liberalismo económico en tres puntos clave: la necesaria intervención del Estado en algunos aspectos, la crítica de la ley oferta-demanda como norma moral para establecer los salarios y la teoría de que el pobre es inferior al rico: DEPARTAMENTO DE PENSAMIENTO SOCIAL CRISTIANO, *Una nueva voz para nuestra época,* o.c., 31.

d) *Un problema de mayoría de edad: la «democracia cristiana»*

El magisterio político de León XIII despertó la participación política de los católicos —que el propio Papa animó— según les pareciese desde su conciencia de creyentes. A finales del siglo XIX, como ya hemos visto, la participación asociada de los católicos en los ámbitos social y político recibía el nombre de «democracia cristiana», sin conexión directa con lo que más tarde sería el partido político de este nombre. La cuestión que se planteaba entonces era el grado de independencia de la que gozaban las asociaciones de católicos para opinar y actuar sin dependencia de la jerarquía.

No había todavía unidad de criterio en el Vaticano acerca de la conveniencia o no de partidos confesionales. De hecho, mientras en Alemania el partido Zentrum funcionaba bien, en España tanto la Unión Católica como los integristas creaban numerosos quebraderos de cabeza a la jerarquía. No es ahora el momento de abordar esta cuestión, pero quizás es bueno no olvidar los numerosos fracasos y frustraciones cosechados por el intento español de crear un partido católico [87].

Para hacer frente a estas cuestiones, el Papa publicó en 1901 *Graves de communi.* Esta encíclica es un llamamiento a la unidad católica bajo la tutela de los obispos en cuestiones políticas. Permitía más independencia en lo social pero manifestaba sus reservas ante el término «democracia cristiana». El Papa optó por definir a esta como «la acción benéfica de los cristianos en el campo popular» y restringía su ámbito de acción al campo social. En el ámbito político desaconsejaba otras alianzas y exhortaba a la unión de los católicos entre sí y con la jerarquía. Sobre los partidos democristianos señaló: «Sería condenable dar un significado político al término de democracia cristiana». Es obvio que se trataba de un problema de mayoría de edad y sobre él tuvieron que volver los papas sucesivos.

Dos años después Pío X reafirmó esta acepción en un *motu proprio* sobre la *Acción popular cristiana,* en el que señala que la «democracia cristiana no debe jamás inmiscuirse en política». Ello hace que los partidos de tendencia democristiana utilicen otras expresiones: centro (Alemania), católico (Bélgica, Holanda), social cristiano (Austria), popular (Italia), social popular (España), demócrata popular (Francia).

[87] R. M.ª Sanz de Diego, «Los partidos confesionales españoles: historia y valoración»: *Estudios Eclesiásticos* 86 (2011) 359-411.

e) *La cuestión romana*

La invitación del Papa a los católicos de todo el mundo para que participasen en política, incluso en regímenes hostiles a la Iglesia, tenía una excepción: Italia, donde seguía vigente el *Non expedit.* El problema planteado en *Graves de communi* —efecto obvio de una mayor presencia de los católicos en la vida pública— se agudizó en Italia en la «Obra de los Congresos», y, especialmente, en la sección segunda, titulada «Acción Popular Cristiana o Democrático-Cristiana». Dentro de ella se enfrentaron dos líneas ideológicas: la de Giovanni Battista Paganuzzi (1841-1923) y Medolago Albani, (1851-1921), más conservadores, y la de Romulo Murri (1870-1944) y Giussepe Toniolo (1845-1918), que postulaban un mayor espacio para la decisión de los seglares. En el fondo se estaba gestando la creación de un partido que actuase con independencia de la jerarquía eclesiástica.

Tras *Graves de communi,* León XIII encargó al card. Rampolla que publicase la Instrucción que la Sagrada Congregación de Negocios Eclesiásticos dirigió a los obispos de Italia, *Nessuno ignora* (27-1-1902), en la que se dictaban normas sobre la actuación política de los católicos. El asunto no quedó zanjado y Pío X tuvo que volver sobre el mismo tema.

f) *Otros nacionalismos*

León XIII quiso estar presente en cuestiones como las tensiones en el seno del Imperio austro-húngaro, las reivindicaciones políticas de irlandeses y polacos, la división de los católicos en Francia y España [88] o el surgimiento del *daensismo* en Bélgica [89]. Los principios antes aludidos y los que explicitamos ahora marcaron su magisterio:

— La unidad del género humano.

— La idea de lo nacional como prepolítico, ético-cultural, en el sentido de patria, lugar de nacimiento y origen de los padres que cuenta con una organización política, y del amor que se le debe dispensar.

— La vinculación entre pueblo y familia. Aquel es sujeto y destinatario de la cultura y la civilización, y receptor de la evangelización.

[88] Cf. las encíclicas *Nobilisima gallorum gens* (8-2-1884) 1; y *Cum multa* (8-12-1882) 1; en J. L Gutiérrez García (ed.), *Doctrina pontificia.* II: *Documentos políticos* (BAC, Madrid 1958) 139-154, 127-138, respectivamente.

[89] Corriente democristiana animada por el sacerdote belga Adolf Daens (1839-1907). Cf. AA.VV, *Nations et Saint-Siège au XX siècle,* o.c., 200.

— La negación del derecho de resistencia.

— La doctrina del *ralliement,* que en el caso francés podía haber contribuido —si el clero no lo hubiera rechazado— a neutralizar al nacionalismo antisemita, antidemocrático y falsamente procatólico [90].

León XIII defendió la doctrina del acatamiento a los poderes constituidos ante los obispos alemanes (*Iam pridem,* 6-1-1886); bávaros (*Officio sanctissimo,* 22-12-1887); irlandeses (*Saepe nos,* 24-6-1888); franceses (*Au millieu des Sollicitudes,* 16-2-1892); polacos (*Caritatis providentiaequae nostrae,* 19-3-1894); y portugueses (*Pergrata nobis,* 14-11-1886). En la misma línea se había situado Gregorio XVI en *Cum primum* (9-6-1832) y Pío IX en el *Syllabus.* En la cuestión relativa a las relaciones con las distintas naciones del mundo, León XIII logró imprimir un nuevo talante. Así lo puso de manifiesto en una carta dirigida al card. Mariano Rampolla del Tindaro (15-6-1887) en la que expresaba su voluntad de mostrar a la Iglesia como benefactora que, con solicitud de madre, se compromete en favor de la materialización de la paz nacional e internacional [91].

Ante el avance del nacionalismo, León XIII apostó por la permanencia del Imperio austro-húngaro y defendió las reformas que fuesen favorables a las minorías nacionales [92]. Con respecto al expansionismo alemán, el Papa se opuso al pangermanismo y a los afanes a favor de la expansión del protestantismo como freno al ultramontanismo. Asimismo se mostró contrario a la magiarización forzosa de las minorías húngaras. Pío IX se había pronunciado contra este proceso en *Quartus supra* (1-6-1873), *Etsi multa* (21-11-1873) y *Quod nunquam* (5-2-1875). León XIII lo ratificó en *Constanti hungarorum* (2-11-1893). En esta carta a los obispos de Hungría, el Papa decía: «La adaptación a la diversidad nacional tiene sentido en cuanto medio que favorece el desarrollo del individuo y por ello su desarrollo espiritual». Años después lo recordaba en una carta a los obispos de Bohemia y Moravia (20-4-1901) [93].

La actitud pontificia no era contraria a las minorías eslavas. Se limitaba a recordar el carácter instrumental de las fórmulas políticas. Para dar muestra de su aprecio por las tradiciones y las lenguas eslavas, el Papa les dedicó la encíclica *Grande munus* (30-11-1880) [94].

[90] Cf. L. STURZO, *Nacionalismo e internacionalismo,* o.c., 31-33. Volveremos sobre ello.

[91] En *Praeclara gratulationis* el Papa hace un llamamiento a favor de la unidad religiosa, la paz mundial, el desarme y la restauración de la confianza entre los pueblos infieles, cismáticos, protestantes y católicos. Cf. J. M. TICCHI, «Nations et Saint-Siège a l'avénement de Pie X», en AA.VV, *Nations et Saint-Siège au XX siècle,* o.c., 15-31.

[92] Ch. ALIX, *Le Saint-Siège et le nationalisme en Europe (1870-1960)* (Sirey, París 1962) 95-100.

[93] Ibid., 99-100, 108,

[94] Ibid., 111.

El mismo aprecio mostró por los irlandeses. El Papa rechazaba la violencia ejercida por los fennianos, excomulgados por un decreto del Santo Oficio (13-7-1865), y el grupo llamado Ribbonmen, al tiempo que apoyaba las reformas que favorecieran a los irlandeses. En este sentido, hay que señalar que León XIII apoyó las tesis de Gladstone y el *Home Rule.* En una carta apostólica a los obispos de Irlanda (3-1-1881) les recordaba: «Una causa justa deja de serlo si los medios no lo son». Al año siguiente lo repetía ante un grupo de peregrinos irlandeses.

Polonia ocupó también la atención pontificia. León XIII le dedicó su encíclica *Caritatis Providentiaeque* (19-3-1894), y recordó en esta ocasión el deber de obediencia a los poderes constituidos. Frente a la cuestión alemana, el Papa combinó el acuerdo con la intransigencia. Gracias a ello consiguió un primer Acuerdo en 1881 y el definitivo en 1886.

El caso italiano es distinto. El día 22 de febrero de 1879 León XIII ratificó el valor de las cartas apostólicas *Quanquam illius* (1867) y *Apostolici ei nostris* (1868) [95]. Se mantenía el *non expedit,* al tiempo que se encargaba a la «Obra de los Congresos» la tarea de unir a los católicos italianos. Como señaló León XIII en un breve de enero de 1887 había que mantener la presencia de los católicos en la vida pública. La Acción Católica sería útil para ello, pero no el Parlamento *(Etsi Nos).* Esta postura contrastaba con el *ralliement* sostenido en *Inmortale Dei* y *Au millieu des sollicitudes.* El 23 de mayo de 1887 parecieron darse algunos pasos cuando en la alocución *Episcoporum ordinem* se señaló que la reconciliación pasaba por reconsiderar la plena libertad del Papa. Pese a ello, la tesis de la reconciliación no acababa de cobrar forma. En la encíclica *Sapientiae christianae* se vuelve a la postura tradicional. Esta no varió ni siquiera con la disolución de las asociaciones católicas (1898). En *Spesse volte* (5-8-1898), recordando lo dicho en *Dall'alto dell'apostolico seggio* (15-10-1890) e *Inimica vis* (8-12-1892), el Papa confirmó que la lucha de la Iglesia sería pacífica y de obediencia al poder. Nada iba a cambiar, como afirmó el Papa el 8 de junio de 1900.

IV. DOS ESTEREOTIPOS NECESITADOS DE MATIZACIONES

Con cierta frecuencia se afirma que el siglo XIX es un siglo de escaso peso ideológico. Quien nos haya seguido hasta aquí matizará, sin duda, esta opinión. Hubo abundancia de corrientes y reacciones. No todos los pensadores fueron innovadores ni llegaron a la altura de

[95] AA.VV., *Nations et Saint-Siège au XX siècle,* o.c., 124-125.

otras épocas. Pero hubo un pensamiento vivo y variado, heredero en diversa medida de la Ilustración.

El otro estereotipo es que la Iglesia se situó fundamentalmente a la defensiva ante el mundo moderno. Sin negar la verdad de esta impresión generalizada, es preciso matizarla si no queremos ser injustos ni simplistas.

La Iglesia se vio asediada desde varios frentes contradictorios: liberalismo y tradicionalismo, burguesía y proletariado. Hubo cristianos en todos los campos. La actitud de la jerarquía no fue uniforme. Unos papas se inclinaron más a un campo que a otro: León XIII no tuvo la misma actitud que Gregorio XVI y Pío IX.

Ha quedado ya dicho que los papas condenaron, en parte, el tradicionalismo filosófico y teológico, no el político. Ante los movimientos proletarios, la doctrina social marca un camino distante del liberalismo económico o capitalismo. Ante los nacionalismos la postura osciló a veces. Sin duda en Italia la cuestión del poder temporal, entonces concebido como garantía necesaria para la libertad de los Papas, hizo más difícil una respuesta. En los capítulos siguientes tendremos que seguir ocupándonos del asunto.

Nos detenemos ahora en la respuesta al liberalismo, el hijo más directo de la Ilustración y el que ocupó más a los diferentes papas. Hasta León XIII la postura fue muy negativa. Se debió a varios factores:

— La concepción de la *separación Iglesia-Estado* basada en una imagen distorsionada de ambas sociedades. Esquematizando y simplificando, los liberales decían que el fin de la Iglesia era la relación individual con Dios, mientras que el del Estado era el bien material colectivo. La perspectiva eclesial era la vida eterna, mientras la del Estado era la vida temporal. El ámbito de la Iglesia era la conciencia, mientras el Estado no entraba en ella. La estructura de la Iglesia era espiritual y la del Estado jurídica. Al tratarse de dos sociedades tan distintas, lo obvio es que debían separarse. Es claro que estas visiones eran sesgadas e inmatizadas. De ellas deducían que la sociedad y la autoridad no tenían su fuente en Dios, sino en el pueblo, no ligado por ninguna convención distinta a su voluntad. La ley civil podía no tener en cuenta la legislación de la Iglesia ni la Moral, incluso natural. Junto a esto tenían razón en recuperar para el Estado actividades de las que antes se ocupó la Iglesia (enseñanza, beneficencia, registros de natalidad, matrimonio y defunción) y en acabar con las inmunidades eclesiásticas. Pero la concepción de la que partían no era acertada.

— Lo mismo pasaba con la *libertad de religiosa:* no se basaba en los derechos de la conciencia, sino en la igualdad de todas

las religiones: indiferentismo o relativismo, que la Iglesia no podía aceptar [96].

En el fondo, lo que se ventilaba era un concepto de libertad, no limitada ni por la verdad ni por los derechos de los demás. Y, más de fondo, la pretensión del liberalismo no era solo relegar lo religioso al ámbito de lo privado. Pretendía también en algunos casos prescindir de Dios. Lógicamente la Iglesia no podía transigir con esto.

En su oposición, la Iglesia no siempre supo distinguir ni matizar, y lo mismo se puede decir con toda razón de sus adversarios. Pasó tiempo hasta que se deslindaron campos y se aclaró magisterialmente que la oposición no iba contra el sistema político liberal y que un católico podía aceptarlo [97]. Aunque no se aclarase más que tardíamente en teoría, en la práctica los papas y muchos católicos convivieron pacífica y armónicamente con regímenes liberales. Algo semejante ha pasado hasta el siglo XX con el liberalismo económico o capitalismo [98].

[96] R. M.ª Sanz de Diego, «La actitud de Roma ante el artículo 11 de la Constitución de 1878»: *Hispania Sacra* 28 (1975) 186, 188. El embajador F. Calderón Collantes presentó al Papa y al Secretario de Estado la tolerancia como una muestra de respeto a la conciencia, a la que el Estado no podía imponerse. Era un planteamiento nuevo, el actual, pues hasta entonces se habían barajado otros, fundamentalmente el relativismo.

[97] Es cierto que ya en tiempo de Pío IX el Santo Oficio, dirigiéndose a los obispos de Canadá (29-8-1877), había distinguido entre formas liberales de gobierno y filosofía liberal. Lo mismo hizo el cardenal Rampolla al obispo de Salamanca (17-2-1891): R. M.ª Sanz de Diego, «El General de los jesuitas Luis Martín y la política española», en AA.VV, *Studia historica et philologica in honorem M. Batllori* (Instituto Español de Cultura, Roma 1984) 494, nota 23. Con todo, estas distinciones no trascendían y el problema de si un católico podía ser liberal y militar en partidos liberales seguía siendo discutido. De hecho, algunos lo hacían y estaban en buena relación con el Vaticano y la jerarquía de su país. Pero otros, agarrándose a las condenas jerárquicas, convertían el asunto en la cruz de los confesores. Cf. J. R. Eguillor - M. Revuelta González - R. M.ª Sanz de Diego (eds.), *Memorias del P. Luis Martín, General de la Compañía de Jesús, 1846-1906,* o.c II, 582; 660-664.

[98] La doctrina social de la Iglesia ha sido inicialmente crítica con el liberalismo económico o capitalismo: así en *Rerum novarum* (15-5-1891) y *Quadragesimo anno* (15-5-1931). Mantuvo una distancia respetuosa pero también crítica en *Mater et Magistra* (15-5-1961) y *Gaudium et spes* (7-12-1965). Pablo VI distinguió más, tanto en *Populorum progressio* (26-3-1967) como en *Octogesima adveniens* (14-5-1971). Juan Pablo II, que había sido de nuevo crítico con el capitalismo en sus dos primeras encíclicas sociales cambió de tono, una vez hundido el marxismo en Europa, en *Centesimus annus* (1-5-1991). Aquí distingue claramente entre un sistema económico que aprueba, aun haciendo algunas precisiones, y un sistema ético-cultural que condena. Sobre esta evolución: Departamento de Pensamiento Social Cristiano, *Una nueva voz para nuestra época,* o.c., 234-239. Pero esta distinción, tardía, no es conocida por parte de los fieles. Lo mismo pasó en el siglo XIX con el liberalismo político: se creyó condenado el sistema liberal cuando los tiros magisteriales iban más bien contra el liberalismo filosófico o religioso.

Los liberales no fueron buenos pedagogos con la Iglesia y esto hizo más difícil que esta aprendiese pronto los valores de algo tan cristiano como la libertad. No solo la fundamentaban escasamente y la practicaban a veces mal. Eran además incoherentes: en más de una ocasión los liberales fueron violentos con la Iglesia y regalistas. Desgraciadamente la incoherencia no fue solo de la Iglesia.

La oposición de la Iglesia a las libertades modernas y su aceptación tardía fue lamentable. Aunque no dejó de tener valores. Obligó a los liberales a superar sus limitaciones: falta de trascendencia, individualismo... Cuando en el siglo XX de estas raíces surjan los totalitarismos, se apreciará con más claridad lo que hubo de acierto en la postura de la Iglesia.

V. CONCLUSIÓN: LO QUE LA IGLESIA APORTÓ AL LIBERALISMO

Ha quedado ya claro que hubo muchas opiniones entre católicos. Y que la lucha de la Iglesia con el liberalismo religioso se unió a otras: tradicionalismo, romanticismo, socialismo, anarquismo y liberalismo político y económico.

Aunque la oposición ejercida por la jerarquía dejó mucho que desear, se movió siempre buscando un sitio para Dios en la vida pública que le había sido negado desde la Ilustración.

Sin ocultar errores obvios en la jerarquía y en los católicos liberales y ultramontanos (y también en los liberales), fueron positivas las necesarias precisiones de la Iglesia al liberalismo, que resumimos en cuatro puntos:

— Sobre la *absolutización del individuo:* la Iglesia estuvo a favor de los derechos individuales frente a autoritarismo estatal; subordinó estos derechos al bien común y a la norma moral, y recordó que el individuo es solidario y las libertades formales no bastan.

— Sobre el *concepto de libertad:* tras la oposición primera, la Iglesia matizó que la libertad es don de Dios, pero no absoluto; antes que derecho, es vocación y tarea, es decir, liberación de lo malo.

— Sobre la *libertad religiosa:* la Iglesia se opuso a la igualdad de todas las religiones o a la absolutización de la conciencia, pero aceptó la conciencia subjetiva con obligación de formarla. León XIII llegó solo a tolerancia, basándose en que Dios es tolerante. Pío XII llegó a la misma conclusión; Juan XXIII y el Vaticano II se abrieron a la libertad religiosa, muy exaltada por Juan Pablo II [99].

[99] Ibíd., 615-623 se expresa con más detenimiento esta evolución.

— Sobre las *relaciones Iglesia-Estado:* la Iglesia postula independencia y colaboración. El Estado no está eximido de la ley natural y de respetar los derechos de ciudadanos. En los dos últimos pontificados los papas han insistido notablemente en la laicidad positiva [100].

No hay que olvidar, por último, que en la polémica entre Iglesia y liberalismo entraron también otros ingredientes: los Estados Pontificios; la hostilidad de algunos gobiernos liberales; las incoherencias de liberales que negaban libertades a Iglesia, y, quizá, algún apego inconfesado al Antiguo Régimen y al orden tradicional.

[100] Ibid., 599-614.

CAPÍTULO X

PRIMERA MITAD DEL SIGLO XX: LAS DOS GUERRAS MUNDIALES Y LOS TOTALITARISMOS

BIBLIOGRAFÍA

AA.VV., *Diccionario de ciencias sociales y políticas* (EMECÉ, Buenos Aires 2001); ÍD., *Nations et Saint-Siège au XX siècle* (Fondation Singer-Polignac-Fayard, París 2000); ALIX, CH., *Le Saint-Siège et le nationalisme en Europe* (1870-1960) (Sirey, París 1962); ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo* (Taurus, Madrid 2001); CHEVALIER, J. J., *Los grandes textos políticos. Desde Maquiavelo a nuestros días* (Aguilar, Madrid 1965); COPLESTON, F., *Historia de la filosofía.* IX: *De Maine de Biran a Sartre* (Ariel, Barcelona 2000); CORNWELL, J., *El Papa de Hitler. La verdadera historia de Pío XII* (Planeta, Barcelona 2000); GALINDO, A. - BARRADO BARQUILLA, J., *León XIII y su tiempo* (Universidad Pontificia, Salamanca 2004); GASPARI, A., *Los judíos, Pío XII y la leyenda negra* (Planeta, Barcelona 1998); GUTIÉRREZ GARCÍA, J. L. (ed.), *Doctrina pontificia.* II: *Documentos políticos* (BAC, Madrid 1958); KOHN, H., *El nacionalismo. Su significado y su historia* (Paidós, Buenos Aires 1966); MASTELLONE, S. - ÁLVAREZ DE MORALES, A., *Pensamiento político europeo* (1815-1975) (Universidad Complutense, Madrid 1991); MARITAIN, J., *Cristianismo y democracia* (La Pléyade, Buenos Aires 1950); MARITAIN, J., *El hombre y el Estado* (Club de Lectores, Argentina 1984); SABINE, G., *Historia de la teoría política* (FCE, México 1986); SERROU, R., Pío XII. *El Papa-rey* (Palabra, Madrid 1997); STURZO, L., *Nacionalismo e internacionalismo* (Ediciones del Atlántico, Buenos Aires 1960); TILLY, CH. - TILLY, L. - TILLY, R., *El siglo rebelde* (Prensas Universitarias, Zaragoza 1997); TRUYOL Y SERRA, A., *La sociedad internacional* (Alianza, Madrid 1974).

La primera parte del siglo XX está dominada por la radicalización de la cuestión nacional, el estallido de la I y II Guerra Mundial, el avance del comunismo, el ascenso de los totalitarismos de derecha y una fuerte crisis económica. Esta situación cambió la conciencia moral de Europa y auspició el replanteamiento de las viejas ideologías liberal y conservadora que asumieron su necesidad de revisión. Algunos de los síntomas que motivaron esta renovación fueron:

— La conciencia de la decadencia de Europa: Albert Demangeon (1872-1940), Paul Valéry (1871-1945), Oswald Spengler (1880-1936), Arnold Toynbee (1889-1975) y Andrés Malraux (1901-1976) [1] escribieron sobre ello.

[1] Las siguientes obras fueron auténticos aldabonazos en el momento de su publicación: O. SPENGLER, *Decadencia de Occidente* (1918); P. VALÉRY, *La crisis del espíri-*

— La reflexión sobre las elites, la relación gobernados-gobernantes, los fundamentos de la democracia liberal y los partidos políticos: Max Weber (1864-1920) y Hans Kelsen (1881-1973) escribieron a favor de la democracia liberal y el parlamentarismo. La crítica contra la liberaldemocracia y el parlamentarismo corre de la mano de Vilfredo Pareto (1848-1923), Gaetano Mosca (1858-1941) y Robert Michels (1876-1936) [2], entre otros.

— La crisis del sistema político liberal, sumado a la crisis económica de 1929, lo que anima la renovación liberal [3].

Los cambios ideológicos que se suceden en el siglo XX están influidos, además, por un notable desarrollo científico que convierte a la ciencia en paradigma cultural de legitimación del liberalismo, según Herbert Spencer (1820-1903) [4], en alternativa al socialismo utópico, en palabras de Karl Marx (1818-1883) y en acicate que permite el tránsito del idealismo romántico al imperialismo, según la visión nacionalista. Sumemos a ello la implantación progresiva de una mentalidad positivista, animada por la obra de Augusto Comte (1798-1857) [5], el triunfo del *cesarismo* [6], la ampliación del conflicto social, del que se ocupó de modo especial Émile Durkheim (1858-1917), y la influencia de cierto darwinismo social. Un buen reflejo de estas transformaciones culturales es la obra de Ferdinand Tönnies (1855-1936), *Gemeinschaft und Gessellschaft* [7].

Conviene no olvidar que los años a los que nos referimos están marcados por un profundo sentimiento de pesimismo, incertidumbre y crisis que, en algunos casos, llevó a los europeos, de modo similar

tu (1919); A. DEMANGEON, *El declinar de Europa* (1920); A. TOYNBEE, *Estudio de la historia* (1934-1961); A. MALRAUX, *La condición humana* (1933).

[2] Cf. M. WEBER, *Archiv für Socialwissenschaf und Sozialpolitik* (1904-1905); ÍD., *Economía y sociedad* (1922); H. KELSEN, *Esencia y valor de la democracia* (1920); W. PARETO, *Les systèmes socialistes* (1902-1903); ÍD., *Transformación de la democracia* (1921); G. MOSCA, *Sulla teoria dei governi e su governo parlamentare* (1884); ÍD., «Classe politica e liberalismo», en *Elementi di scienza politica* (1896); R. MICHELS, *La democracia y la ley férrea de la oligarquía* (1909); ÍD., *Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie* (1911). No queremos dejar de citar la obra de M. I. OSTROGORSKI, *La démocratie et l'organisation des partis politiques* (1904).

[3] Cf. S. MASTELLONE - A. ÁLVAREZ DE MORALES, *Pensamiento político europeo (1815-1975),* o.c., 210-212, p.III, c.VIII; p.IV, c.V; F. PRIETO, *Historia de las teorías políticas contemporáneas,* Unión Editorial, Madrid, 1996, Cap. XII.

[4] S. MASTELLONE - A. ÁLVAREZ DE MORALES, ibíd., 202-204; G. SABINE, *Historia de la teoría política,* o.c., 523-525.

[5] F. COPLESTON, *Historia de la filosofía,* o.c. IX, c.V.

[6] El término *cesarismo* significa una forma de gobierno dirigida por un jefe carismático que, con el consentimiento de los gobernados, actúa enérgicamente en el interés de todos. Un buen ejemplo lo encontramos en la figura de Napoleón III (1808-1873). Cf. S. MASTELLONE - A. ÁLVAREZ DE MORALES, *Pensamiento político europeo (1815-1975),* o.c., p.II, c.II.

[7] Ibid., 206-208.

a como sucede hoy, a mirar hacia otras culturas y tradiciones morales y religiosas. El sentimiento de agotamiento de la cultura europea se reflejó en la literatura y en la producción filosófica. Algo le sucedía al hombre europeo para que la ansiedad y la incertidumbre se hubieran adueñado del pensamiento, tanto como el *poder absoluto* lo hizo de la política. Citemos solo a algunos de los que se ocuparon de esta cuestión: Karl Jaspers (1883-1969), Martin Heidegger (1889-1976), Ludwig Wittgenstein (1889-1951), Carl Schmitt (1888-1985), entre otros.

Las páginas siguientes nos retrotraen a estos escenarios, especialmente dramáticos hasta 1945 y marcados por el avance en tierras europeas de dos terribles ideologías: el racismo y el totalitarismo. A ellas se añade un nuevo orden marcado por los nacionalismos y el imperialismo.

En un primer momento trataremos de estas corrientes nuevas o renovadas: el nacionalismo, el racismo, el imperialismo, los totalitarismos de izquierdas y de derechas, el liberalismo, el socialismo y la democracia cristiana. A excepción de esta, el resto de las corrientes se sitúan al margen de la Iglesia. Después abordaremos la postura de los papas ante estos fenómenos, con atención especial a su actuación ante las dos guerras mundiales.

I. EL NACIONALISMO Y SUS TRANSFORMACIONES

Nos hemos referido al nacionalismo al hablar de la Revolución de 1789 y de la Nación soberana de E. Joseph Sieyès (1748-1836). Lo hemos hecho al hablar de los procesos de cambio político durante el siglo XIX. Volvemos sobre este tema en el siglo XX, aunque para ello sea preciso recordar algunas cuestiones ya citadas.

Hemos escrito que 1870 marca el inicio del desarrollo de un nacionalismo reaccionario que guarda relación con la pugna entre franceses y alemanes. Hypolite Taine (1828-1898) con su obra *Les origines de la France contemporaine* (1890) y Numa Denis Fustel de Coulanges (1830-1889) con su *Histoire des institutions politiques de l'ancienne France* (1830-1888) son sus mejores exponentes.

La derrota de *Francia* en Sedán alimentó un nacionalismo que, para desligarse de cualquier relación con Alemania, indagó en la herencia grecorromana de Francia frente a la tradición medieval, al tiempo que aprovechó el escándalo Dreyfus para potenciar el antisemitismo. Recordemos brevemente este escándalo. En diciembre de 1894 el capitán Alfred Dreyfus (1859-1935), acusado de alta traición y espionaje para Alemania, fue degradado por un tribunal militar y condenado a deportación de por vida. Émile Zola (1840-1902) tomó

partido desde el diario *Le Figaro,* convencido de la inocencia de Dreyfus. Se enfrentó a la opinión pública francesa y el diario le cerró sus puertas [8].

El escándalo Dreyfus, en el que también tomó parte a favor del capitán acusado el pensador y escritor católico Charles Péguy (1873-1914) [9], animó un furor patriótico que se congregó en torno a las clases medias depauperadas, la *Ligue de la Patrie Française* (1899) y la revista *Action Française.* Este nacionalismo, antiparlamentario y antirrepublicano, convivió con el nacionalismo republicano, defensor del colonialismo, el laicismo y la herencia revolucionaria de 1789; con el nacionalismo socialista de Jean Jaurès (1859-1914); el boulangerismo del general Georges Boulanger (1837-1891), y el nacionalismo conservador de Maurice Barrès (1862-1923), Charles Maurras (1868-1952), Edouard Drumont (1844-1917) y Paul Déroulède (1846-1914). A partir de 1940 el ascenso del fascismo y el nacionalsocialismo determinó la evolución del nacionalismo francés entre una corriente en la que destacan Pierre Drieu la Rochelle (1893-1945) y el general Henri Philippe Pétain (1856-1951) opuesta al nacionalismo de la *Resistencia* del general Charles de Gaulle (1890-1970).

La ausencia en *Alemania* de un Estado, como hemos apuntado en el capítulo anterior, hizo que el nacionalismo fuese menos político y más romántico, étnico, lingüístico y sentimental. A ello se sumó, por su oposición a lo francés, la lucha contra las libertades modernas heredadas de la Revolución de 1789, el miedo creciente a todo lo moderno, así como a los grupos sociales artífices de la modernización: los judíos, los obreros y los polacos de la zona oriental de Alemania. Esta política se agravó durante la I Guerra Mundial, se radicalizó con los Tratados de Versalles (1919) y alcanzó su cénit en los años 30. A ello contribuyó el Partido Obrero Nacional-Socialista Alemán (1919), la figura de Adolf Hitler (1889-1945) —presidente del partido desde 1921— y la doctrina racista de la identificación de la raza aria con el pueblo alemán.

[8] El comandante Marie Charles Esterházy, el verdadero traidor, fue absuelto y aclamado en una parodia de juicio. Zola dirigió una carta abierta al presidente Félix Faure (1841-1899) publicada en el diario *L'Aurore* y titulada «J'Acusse» (13-1-1898). Cf. E. Zola, *Yo Acuso,* prólogo de M. Blanchot (El Viejo Topo, Mataró 1998); H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo* (Taurus, Madrid 2001) p.I, c.IV.

[9] Péguy se convirtió al catolicismo hacia los años 1906-1908. Su figura se puede comparar a la de L. Bloy (1847-1917) y G. Bernanos (1888-1948). Fue el fundador de *Cahiers de la Quinzaine* (1900-1914), una revista en la que colaboraban muchos de los principales escritores de la época, y un católico patriótico, opuesto a las tesis maurrasianas. Cuando el emperador alemán Guillermo II pronunció en Tánger (1905) una seria amenaza contra Francia, Péguy se comprometió en la defensa de su patria amenazada. En su obra *Nôtre patrie* (1905) dio la medida de su nacionalismo.

Con el fin de la II Guerra Mundial y la división de Alemania en dos fue imposible la unidad política. Tras cuatro años de ocupación, la República Federal de Alemania (1949) recuperó su independencia y se creó, en la zona ocupada por la URSS, la República Democrática Alemana. Cuarenta años después, la caída del Muro de Berlín (1989) significó el inicio de la reunificación.

Italia vivió un proceso similar al descrito en líneas anteriores. El movimiento nacionalista reaccionario de comienzos del siglo XX se congregó en torno a las revistas *Leonardo* e *Il Regno* y la figura de E. Corradini (1865-1931). Él es quien defiende, contra la corrupción que han provocado burgueses y socialistas, la restauración de la nación italiana, la creación de Estado fuerte, el fomento de la política exterior y la defensa de la guerra como acción regeneradora y de fortalecimiento de la nación. Estas tesis calaron fuerte en el momento de la anexión de Bosnia-Herzegovina (1908) a Austria, lo que facilitó la celebración de un Congreso de fuerzas nacionalistas en Florencia (1910) del que nació la Asociación Nacionalista Italiana (ANI). A este grupo se sumó Benito Mussolini (1883-1945) y los nacionalistas de Gabriele D'Annunzio (1863-1938).

Esta visión de conjunto nos acerca a algunos de los teóricos que más influyen en el cambio interno que vive la doctrina nacionalista. Después hablaremos del triunfo del *principio de las nacionalidades* (1919) y de la causa nacionalista judía.

1. Maurice Barrès (1862-1923)

Es el encargado de cruzar el puente que separa el nacionalismo revolucionario del contrarrevolucionario, como testimonia su obra *Las escenas y doctrinas del nacionalismo* (1902). En 1889 es elegido diputado con un programa cercano al *boulangismo*. En 1894 funda un periódico, *Le Cobarde,* en el que colaboran católicos, nacionalistas y prudhonianos. Alentado por el antisemitismo del periodista Edouard Drumont (1844-1917) [10] fundó la Liga de la Patria Francesa y fue amigo de Maurras, aunque nunca militó en *Action Française.*

El nacionalismo de Barrès es populista, conservador y preindustrial. Se construye en torno a tres temas: el *sentimiento de energía* que debería devolver a Francia la conciencia de su importancia y fuerza; el *arraigo* que procede de la tierra, de los antepasados y de

[10] Para un estudio de la relación entre Estado-Nación y antisemitismo, especialmente a partir de las leyes de equiparación de los judíos con el resto de ciudadanos, en el caso francés a partir de 1791, cf. H. ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo,* o.c., p.I, c.II.

las tradiciones, de aquí la importancia del árbol y de las metáforas vegetales, y la *filosofía del heredero.*

La nación es, para este francés, un organismo, no un agregado de individuos, que se define por la tierra, los muertos, un ideal hereditario, las costumbres y la tradición. Defiende la nación como un lugar de carácter trascendente en el que el hombre recibe tradiciones, historia, costumbres, seguridad y sentido de permanencia. El arraigo es una necesidad, dado que el hombre participa de una unidad que le trasciende, como es la raza. De ahí su rechazo al parlamentarismo. Este fragmenta la voluntad del grupo y la entrega a oligarquías de diputados. Por el contrario, el plebiscito permite que la voluntad nacional se exprese en bloque y elija de modo unánime a un mismo jefe. Barrés no era católico, pero veía en el catolicismo un elemento esencial del genio francés, aunque no una fe.

2. Charles Maurras (1868-1952)

Como Barrés, comienza apoyando las tesis del boulangerismo y como él, también, se convierte en estandarte del movimiento «antidreyffus». En 1899 funda el Comité de l'Action Française, grupo que pertenece a la Liga de la Patria Francesa. En 1905 funda la Liga de la Acción Francesa y en 1908 *Action Française* se convierte en periódico.

La obra política de Maurras conjuga tradicionalismo, positivismo, socialdarwinismo y racismo. Es el fundador del nacionalismo positivo, considera la política como una ciencia basada en la historia y en la biología, asegura que la nación es la expresión de la colectividad, el orden y el interés común. Maurras es un decidido defensor de la vuelta a la monarquía —entendida como expresión de la nación y como forma de gobierno— no por razones teocráticas o religiosas, sino por razones científicas. En su *Encuesta sobre la monarquía* (1900) defiende una monarquía tradicional y hereditaria, derivada de lo natural, no necesariamente de sangre, antiparlamentaria y descentralizada por oposición al estatismo [11]. La monarquía de Maurras es positivista, lo mismo que su fundamento en la propia institución. En ella el rey es funcionario de la nación. La República, por el contrario, divide la soberanía, agudiza la lucha de clases, permite la expresión de opiniones contrarias a la nación y genera igualdad. Por ello debe ser abatida por la contrarrevolución y liderada por un líder carismático.

[11] Cf. CH. MAURRAS, *La encuesta sobre la monarquía,* en J. J. CHEVALIER, *Los grandes textos políticos,* o.c., 305-330.

El fundador de *Action Française* sostiene un pensamiento político maniqueo: la guerra y la lucha por la vida son los elementos eternos de la existencia humana. En esta lucha, el bien, que es igual a lo bello y a lo francés, está amenazado por lo malo, que es lo extranjero, lo democrático y lo liberal. A ello se suman el capitalismo y la democracia, corruptora de la nación, la familia y la tradición. Maurras era un ateo que, como Barrés, identificaba el catolicismo con la causa del orden y del interés nacional. Ello le servía para criticar con dureza el laicismo de la III República.

3. La I Guerra Mundial y el triunfo del principio de las nacionalidades

El mapa político de Europa en 1914 estaba marcado por la inestabilidad existente entre la *Triple Alianza* —Austria-Hungría, Alemania e Italia— y la *Triple Entente* —Francia, Rusia y Gran Bretaña—. El día 28 de junio de 1914 falleció asesinado el archiduque de Austria-Hungría en Sarajevo (Serbia, Yugoslavia). Austria presentó un ultimátum y el 28 de julio de declaró la guerra. El conflicto se transformó en mundial cuando el día 1 de agosto de 1914 Rusia se alió con Serbia. En la guerra participaron 32 naciones. Veintiocho de ellas, denominadas aliadas o potencias asociadas y entre las que se encontraban Gran Bretaña, Francia, Rusia, Italia y Estados Unidos, lucharon contra los imperios centrales de Alemania, Austria-Hungría, Imperio Otomano y Bulgaria.

Tras cuatro años de guerra, el imperio austro-húngaro comenzó a desintegrarse y los pueblos que lo conformaban (eslavos del sur, checos y polacos) proclamaron su independencia. Poco después el canciller alemán remitió una nota al presidente de los EE.UU. en la que pedía el armisticio. Así se iba a dar paso a la Conferencia de París (18-1-1919), presidida por EE.UU., Gran Bretaña, Francia e Italia, y a la que no asistieron los países derrotados. Alemania fue la gran perdedora y firmó los tratados bajo amenaza de invasión (28-6-1919). En este contexto echó a andar la República de Weimar.

La Europa que emergió de Versalles nada tenía que ver con la Europa del Congreso de Viena (1815). El mapa había cambiado y ello se debía a alianzas postbélicas y a la aplicación del *principio de las nacionalidades*. Este principio puede entenderse así: toda nación cultural tiene derecho a tornarse en nación política. De este modo, y según una interpretación generosa del citado principio, la dimensión objetiva de la nación —lengua, cultura, tradiciones, etc— fundamenta su dimensión subjetiva: la voluntad ciudadana de gozar de una organización política.

El principio de las nacionalidades quedó reflejado en el discurso que el presidente de los EE.UU. Woodrow Wilson (1856-1924) dirigió al Congreso de su país el día 8 de enero de 1918. Este discurso, presentado en 14 puntos, trazaba el siguiente mapa europeo: la independencia de Bélgica; la devolución de los territorios de Alsacia-Lorena a Francia; el reajuste de las fronteras italianas «siguiendo las líneas de las nacionalidades claramente reconocibles»; el desarrollo autónomo de los pueblos de Austria-Hungría; la soberanía de los territorios turcos del Imperio otomano; la evacuación de Rumanía, Serbia y Montenegro; la independencia de Polonia, y la constitución de una Sociedad General de Naciones «en virtud de acuerdos formales, que tenga por objeto ofrecer garantías recíprocas de independencia política y territorial tanto a los pequeños como a los grandes Estados». Los 14 puntos establecían límites: circunscribir el principio de las nacionalidades a la zona de los Balcanes y vincular la protección de los derechos nacionales al derecho a la integridad de los Estados.

Fruto del principio de las nacionalidades emergieron los siguientes países: Finlandia, Lituania, Letonia y Estonia, Polonia, Austria, Yugoslavia —país que englobaba a Serbia, Croacia, Eslovenia, Montenegro, Macedonia y Bosnia—, Checoslovaquia —que se conformaba en torno a Moravia, Bohemia y Eslovaquia— y Hungría, que quedó reducida en un tercio de su territorio.

La I Guerra Mundial alimentó la conciencia del declinar de Europa. La barbarie nacionalista, los conflictos entre Estados y el desastre humano de la guerra despertaron la idea de una sociedad internacional armónica en la que la Sociedad de Naciones pudiera ocupar el centro de las relaciones internacionales. Esta tesis es la que animó la fundación del Movimiento Paneuropeo por obra del diplomático austríaco Coudenhove-Kalergi (1894-1972). Entre 1924 y 1929 aparecieron varias obras con el título *Los Estados Unidos de Europa* [12], aunque el primero en usar esta expresión fue el escritor francés André Gide (1859-1951). En 1928 Edmond Gaston Riou (1883-1958) publicó su *Europe, une patrie,* y el conde Hermann Keyserling (1880-1946) publicó en 1929 la obra *Europa. Análisis espectral.* El 8 de septiembre de 1929 el ministro de Exteriores francés Aristide Briand (1862-1932) defendió la unidad europea ante la Sociedad de Naciones. Sus tesis pasaban por la reconciliación entre Francia y Alemania, asunto en el que convenía con el ministro alemán de Asuntos Exteriores, Gustav Stresemann (1878-1929). Ortega y Gasset (1883-1955) dedicó la segunda parte de *La rebelión de las masas*

[12] Sus autores fueron: E. Fimmen (1881-1942); B. de Jouvenel (1903-1987); V. Woytinsky (1885-1960) y E. Herriot (1872-1957).

(1930) a la cuestión europea y Julien Benda (1867-1956) escribió en 1932 su conocido *Discurso a la nación europea.*

Las propuestas favorables a la unidad europea, que contrastaban con los profetas de la decadencia de Europa, vinculaban este proyecto a la paz. Pese a ello, la Europa de los años treinta parecía dirigirse más bien hacia la guerra. Así fue cuando en septiembre de 1939 Alemania invadió Polonia.

Tras la guerra, cuestión nacionalista que golpeó duramente la Europa de principios de siglo pasó a un segundo plano. La *Declaración universal de los derechos humanos* (1948) puso el acento en la protección de los derechos humanos, las libertades y la democracia, toda vez que el principio de las nacionalidades se revelaba ineficaz para dar respuesta al proceso de descolonización que culminaría en los sesenta. Los derechos de las minorías nacionales se vieron protegidos en varios Tratados y Acuerdos Internacionales [13]. Lo que no perdió protagonismo fue el ideal de unidad europea. La adopción de una política de libre comercio, contrariamente a lo que había sucedido tras la crisis de 1929, la creación de la Organización para la Cooperación Económica Europea (1948), creada para gestionar el Plan Marshall, la constitución del Benelux (1948), la fundación de la OTAN (1949), la creación del Consejo de Europa (1949) y la Declaración Schuman (1950) son los pasos que fueron conformando el trayecto que llevaría a la creación de la Comunidad Europea. Estos pasos se dieron gracias al compromiso de políticos como Winston Churchill (1874-1965), Robert Schuman (1886-1963), Jean Monnet (1888-1979), Konrad Adenauer (1876-1967), Alcide de Gasperi (1881-1954) y Paul-Henri Spaak 1899-1972).

4. El sionismo

Con este término, que procede de Sión, el monte santo, emblema de Jerusalén, se designa el movimiento político que tiene como objetivo la vuelta del pueblo judío a Israel. Su origen se sitúa a finales

[13] Citamos los siguientes: «Convención para la prevención y sanción del delito de genocidio» (1948); «Convenio sobre poblaciones indígenas y trabajo de la Conferencia General de la OIT» (1960); «Convención sobre la lucha contra las discriminaciones en la enseñanza de la UNESCO» (1960), «Convención europea para la protección de los derechos humanos y las libertades fundamentales» (1950); «Carta del Atlántico» (1941); «Acuerdos de Yalta» (1945); «Carta de las Naciones Unidas» (1945); «Declaración universal de derechos del hombre» (1948); «Declaración sobre el derecho de independencia de los países colonizados» (1960); «Pacto Internacional de derechos civiles y políticos» (1966); «Declaración sobre principios de derecho internacional concerniente a las relaciones de amistad y cooperación entre los Estados» (1970).

del siglo XIX y su paternidad corresponde a Teodoro Herzl (1860-1904), quien, tras el escándalo Dreyfus, convocó en Basilea el primer Congreso de la Organización Mundial Sionista (1897).

La doctrina nacionalista sirvió de soporte a la causa judía que reelaboró, en clave política, elementos que definían la identidad del pueblo judío: una tierra *Eretz Israel* convertida en el territorio de una nación dispersa y a la que los judíos podían volver, *Palestina,* elegida como patria de los judíos, un *proyecto político* común en el que pudieran integrarse los judíos de la diáspora y la apelación a un futuro político que entroncara con la promesa bíblica del pueblo elegido.

Históricamente, los judíos habían peregrinado a Israel, aunque sin motivaciones políticas. Hacia mediados del siglo XIX comenzó a teorizarse sobre la posibilidad del regreso mediante colonias estables. Defensores y promotores de esta tesis fueron los rabinos Judá Álkalai (1788-1878) y Hirsch Kaliseher (1795-1874). Desde una perspectiva más política, hay que citar al socialista alemán Moses Hess (1812-1875), autor de *Roma y Jerusalén* (1862), y al médico Leo Pinsker (1821-1891), presidente de los grupos de «Los amantes de Sión» y autor de *Autoemancipación* (1882).

Sin embargo, la obra más determinante en la historia del sionismo es *El Estado judío* (1896) de Herzl. Este periodista luchó a favor de la creación de una conciencia nacional judía, al tiempo que intentaba que la causa sionista se hiciese presente en los círculos diplomáticos y políticos internacionales. La gran ocasión llegó con el estallido de la I Guerra Mundial.

Palestina, el territorio en el que el sionismo quería establecer el hogar nacional judío, estuvo sometida desde 1517 a 1917 al Imperio turco. Este, aliado de Alemania y Austria durante la guerra, sufrió las consecuencias del reparto territorial entre las potencias europeas. Esta nueva situación favoreció la causa judía, al tiempo que alentó el nacionalismo árabe, profundamente antiturco, que se organizó en dos frentes: la Península arábiga, formada por reinos árabes al frente de los cuales estaba el monarca hachemita Hussein Ibn Ali (1856-1931), que luchó en la I Guerra Mundial al lado de los aliados convencido por Lawrence de Arabia (1888-1935), y el wahabita Abdul Ibn Saud (1880-1953).

Los británicos prometieron a Hussein, soberano de los Santos Lugares desde 1908, la ayuda necesaria para constituir una nación árabe de la que él sería rey. La revuelta contra los turcos estalló en 1916. Gran Bretaña y Francia negociaron entonces, en espera de la caída del Imperio otomano, la distribución de sus respectivas zonas de influencia. Para ello necesitaban la ayuda árabe y la derrota de los turcos en Palestina y Siria. El futuro rey de Siria, Feysal (1885-1933), hijo del monarca hachemita, colaboró con los británicos. Al

mismo tiempo, Gran Bretaña había abierto otro frente de negociaciones con el movimiento sionista que se conoció cuando se hizo oficial el texto de la famosa «Declaración Balfour».

La citada Declaración, que en realidad era una carta, llevaba el nombre del que fue Primer ministro británico y jefe del Partido conservador, Arthur James Balfour (1848-1930), y la firma de Jaim Weizmann (1874-1952), representante de la Comisión Sionista de Londres y Primer presidente del Estado de Israel (1949-1952). En la elaboración de la Declaración tuvieron un papel muy destacado Weizmann y lord Lionel Rothschild (1868-1937). El día 2 de noviembre de 1917 Balfour dirigió una carta a lord Rothschild, al tiempo que Gran Bretaña, con el apoyo de Francia y Estados Unidos, iniciaba una fuerte ofensiva militar en Palestina. En la carta podía leerse: «El gobierno de Su Majestad considera favorablemente el establecimiento en Palestina de un hogar nacional para el pueblo judío, y se esforzará todo lo que sea posible para facilitar la consecución de este objetivo, quedando claramente entendido que no se hará nada que pueda perjudicar los derechos civiles y religiosos de las comunidades no judías existentes en Palestina, o los derechos y el estatuto político de que gozan los judíos en cualquier otro país». La Declaración entraba en colisión con las promesas hechas al rey Hussein.

Gran Bretaña obtuvo en 1920 el Mandato sobre Palestina, ratificado en 1922 por la Sociedad de Naciones, pero no promovió el establecimiento del hogar nacional judío. Al contrario, a partir de la publicación del *Libro blanco* (1922), Gran Bretaña frenó la entrada de judíos en Palestina. Desde ese momento, sumado al surgimiento del nacionalismo árabe-palestino, el sionismo se dividió en partidarios de la negociación, entre los que destacaba David Ben-Gurion (1886-1973), los revisionistas de Vladímir Jabotrinsky (1880-1940) y los radicales de los grupos *Irgun,* dirigido por Menahen Beguin (1913-1992), y *Lejí.*

Al estallar la II Guerra Mundial, los británicos reforzaron sus negociaciones con los árabes. En 1939 se publicó un nuevo *Libro blanco* que limitaba la población judía a un tercio del total e impedía la compra de tierra por judíos. La violencia desatada en Palestina y el exterminio de los judíos hizo que los británicos acabasen aceptando el arbitraje de la ONU y la división de Palestina en dos Estados, aunque no aplicasen su resolución como consecuencia de la negativa árabe. En 1948 se declaró oficialmente el Estado de Israel, cuyas fronteras quedaron establecidas tras la primera guerra árabe-israelí.

II. EL RACISMO

El racismo se presenta como teoría científica en el siglo XIX fruto de la biologización de las teorías sociológicas y con impulso creciente a medida que la secularización se fue abriendo paso [14]. Como doctrina sostiene que las diferencias físicas arrastran diferencias culturales y que el comportamiento del individuo depende del grupo racial al que pertenece. En su desarrollo tiene mucho que ver la necesidad de justificar la trata de esclavos y el colonialismo al que se oponen las tesis iusnaturalistas liberales.

Uno de los primeros representantes de esta pseudociencia es el Conde Arthur de Gobineau (1816-1882). En su obra *L'inégalité des races humaines* (1853-1855) defendía los intereses de la aristocracia francesa, *aria,* a la que consideraba superior y sujeto de una misión civilizadora. A estas tesis se sumaron Paul Broca (1824-1880) y el médico británico Francis Galton (1822-1911) defensor de las primeras tesis eugenésicas para frenar el avance de las razas no blancas.

El racismo dio un salto de la mano de Houston Stewart Chamberlain (1855-1927), yerno de Richard Wagner (1813-1883), en sus obras *Los fundamentos del siglo XIX* (1899) y *Raza y personalidad* (1925). En ambas, el autor concede la superioridad racial al mundo nórdico-germánico. Chamberlain prescindió de los criterios morfológicos para identificar y clasificar las razas, como había hecho Gobineau, y apeló a misticismos del tipo de la *voz de la sangre* o el *sentimiento de la raza en el propio seno.* Estas tesis, a las que incorpora los postulados de la selección de las especies de Charles Darwin (1809-1882), sonaban bien en la Alemania recién unificada.

Si la idea de la *comunidad de la sangre* era elemento aglutinador de la raza, no lo era menos la referencia al suelo —la nación— básicamente a través de:

— una conexión íntima entre lengua y raza, ya que la primera diferencia a las segundas;

— la confusión entre cultura y política, de modo que cualquier trazo o diferencia cultural constituye una identidad que después reclama la independencia política;

— una base científica útil para quienes consideraban insuficiente el espíritu del pueblo [15].

[14] Sus precursores se sitúan en el siglo XVIII: K. von Linné (1707-1778); G.-L. Leclerc (1707-1788); F. J. Gall (1758-1828); C. G. Carus (1789-1869); G. F. Klem (1802-1867), los primeros en interpretar la evolución cultural e histórica según el criterio de la raza.

[15] Cf. A. DE BLAS, *Nacionalismos y naciones en Europa* (Alianza Universidad, Madrid 1995) 116s; ÍD. (dir.), *Enciclopedia del nacionalismo* (Alianza Editorial, Madrid 1999) 664s; E. KEDOURIE, *Nacionalismo* (Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1985); B. C. SHAFER, *Nationalism: Myth and Reality* (Hartcourt-Brace, Nueva

En el racismo se encontraron el cientifismo y el misticismo. En una Europa en la que el privilegio no tenía cabida se difundió la idea de que este era bueno y defendible si se aplicaba a las razas y a las naciones y a estas se las convertía en sujetos de derechos. No olvidemos la importancia que las frustraciones económicas y sociales tuvieron para los creyentes en el nacionalismo cultural. Añadamos a ello la idea de los mitos colectivos y nacionales que Alfred Rosenberg (1893-1946) y Richard W. Darré (1895-1954) desarrollaron en sus obras.

Ambos militaron en las filas del nacionalsocialismo. El primero es el teórico de la idea de una nueva *civilización de señores,* arios, por supuesto, con una estética y una moral nueva surgida tras el paso devastador del cristianismo —religión a la que consideraba, de modo similar a Friedrich Nietzsche (1844-1900), servil y romano-judaizante—, del cosmopolitismo, del capitalismo y la conspiración judía mundial tal como la describía el *Protocolo de los sabios de Sión* (1920-1930). Rosemberg es el creador del gran mito de la *comunidad de sangre.* Esta es la fe nueva del nacionalsocialismo que cree que en la sangre reside la sustancia divina del hombre. Si Rosenberg fue el ideólogo, Darré fue el ejecutor. Este criador de cerdos, por su profesión de agricultor, es el autor de *El campesinado como fuente vital de la raza nórdica* (1929) y *Nueva aristocracia de la sangre y el suelo* (1930). Estuvo al mando de un departamento de asuntos raciales ocupado de la deportación de los *impuros.* Así pudo poner en práctica su creencia en la relación determinista entre el factor geológico, el suelo, y el biológico, la sangre.

De sobra es sabido que el racismo no solo ha cobrado forma antisemita en la *Shoah.* El apartheid en Sudáfrica, las tesis de los WASP en EE.UU., cualquier pretensión de superioridad de una raza frente a otra y cualquier genocidio son muestras de esta ideología. Sin embargo, el antisemitismo es el paradigma del racismo en el siglo XX. Sobre él Hanah Arendt (1906-1975) [16] escribió: «[...] la realidad es que el antisemitismo moderno creció en la medida en que declinaba el nacionalismo tradicional y alcanzó su cota máxima en el momento exacto en que se derrumbaba el sistema europeo de la Nación-Estado

York 1955); B. ANDERSON, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo* (FCE, México 1991); J. TALMON, *Mit. Of the Nation and Vision of Revolution* (Transactiones Publishers, New Brunswick 1991).

[16] Estudiante de Teología en la Universidad de Marburg, discípula de Husserl y Karl Jaspers, quien fue su marido, se dedicó a la teoría política y al estudio de los orígenes políticos y morales del nacionalsocialismo y los totalitarismos. En 1951 publicó *Los orígenes del totalitarismo* y dedicó los años siguientes a estudiar las relaciones entre marxismo y totalitarismo. Es autora, entre otras obras, de *La condición humana* (Paidós, Barcelona 1993); *Sobre la revolución* (Alianza, Madrid 2004); *Entre el pasado y el futuro* (Península, Barcelona 1996).

y su precario equilibrio de poder [...] Cuando los judíos habían perdido sus funciones públicas y su influencia y se quedaron solo con la riqueza» [17].

III. EL IMPERIALISMO

El término imperialismo suele aplicarse a la expansión política, económica, territorial o cultural ejercida por unos pueblos sobre otros. A finales del siglo XIX y principios del siglo XX se identifica con el fenómeno de las inversiones de capital en el exterior que se registra a partir de la existencia de capitales disponibles que buscan el lucro en regiones poco explotadas.

El término aparece en los últimos veinte años del siglo XIX y se vincula a franceses partidarios de Napoleón III (1808-1873) guiados por el interés de que Francia recuperara su protagonismo internacional. Sin embargo, su origen más puro es británico y se define como la defensa del Imperio y política de expansión contraria al liberalismo. Esta es la tesis de Benjamín Disraeli (1766-1842).

A partir del último tercio del siglo XIX Inglaterra entra en decadencia; Alemania y Estados Unidos adoptan medidas proteccionistas y la opinión pública inglesa defiende la necesidad de conquistar nuevos mercados. Estas pretensiones imperiales conjugarán un ideal humanitario con la defensa de los intereses británicos. Algo similar sucede en EE.UU. desde finales de la Guerra de Secesión (1861-1865).

El nacionalismo y el imperialismo son la causa más evidente del conflicto mundial desatado en 1914. A Vladimir Ilic' Uljanov-Nikolaj Lenin (1870-1924) debemos la sentencia sobre el origen de este mal: no es el militarismo alemán, el nacionalismo francés o el imperialismo británico, sino el imperialismo capitalista. Las contradicciones del capitalismo conducen al imperialismo y estea la guerra. Así vista, la guerra es, para los futuros comunistas, el comienzo del fin del capitalismo. Así lo explica en *El imperialismo, etapa superior del capitalismo* (1917; Ed. Fundamentos, Madrid 1974).

IV. LOS TOTALITARISMOS

El nuevo marco nacional y político establecido tras el fin de la I Guerra Mundial inaugura un tiempo nuevo marcado por:

— la desintegración de los Imperios europeos tradicionales y la proliferación de las naciones-Estado;

[17] H. ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo,* o.c., 47-48.

— la inestabilidad del sistema parlamentario, fruto de coaliciones gubernamentales débiles [18];

— la crisis del principio de participación política y el funcionamiento y coherencia interna de los partidos políticos;

— el temor a la expansión de la Revolución de octubre, a la crisis social y al desencuentro entre las políticas burguesas y las reivindicaciones de la clase obrera;

— la ausencia de líderes políticos firmes capaces de responder con contundencia a la inestabilidad política.

Esta situación alimentó la tentación autoritaria y las preferencias de la intelectualidad europea por las burocracias partidistas, la revolución, la violencia y la acción; lo que favoreció la aparición del *estado total* [19]. Esta expresión fue usada por Mussolini y Giovanni Gentile (1875-1944) para designar al Estado fascista. Más tarde se generalizó su uso a los Estados Totales o Totalitarios, fruto de las ideologías comunista, nacionalsocialista y fascista [20].

Ni el nacionalsocialismo ni el fascismo son doctrinas elaboradas, sino hechos, acción que prima sobre el discurso racional y teórico. Mussolini no intentará dar una doctrina al fascismo hasta 1929-1930 y Hitler se negará durante la campaña electoral de 1933 a elaborar y defender un programa político, porque lo único que importa es la voluntad humana. Sus principios son para la *acción* y sus instituciones se subordinan a la *adhesión*. Esto es lo contrario que sucede en el comunismo, larvado tras años de estudio y formación en el marxismo y con tradición organizativa partidista. Estas diferencias no esconden las semejanzas. Destacamos las siguientes:

— Una ideología común que cubre todos los aspectos de la vida de la persona.

[18] Citamos a algunos de los teóricos más implicados en este debate: H. KELSEN, *Esencia y valor de la democracia* (FCE, México-Madrid 1974); C. SCHMITT, *Sobre el parlamentarismo* (Tecnos, Madrid 1990); M. WEBER, «Parlamentarismo y gobierno en una Alemania organizada. Una crítica política de la burocracia y de los partidos», en ÍD., *Escritos políticos* (Alianza, Madrid 1991); R. SMEND, *Constitución y derecho constitucional* (Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1985).

[19] El filósofo español, M. GARCÍA MORENTE (1886-1942), se refirió a ello en su ensayo *Goethe y la época presente* (1932) y J. BENDA lo hizo en su obra *La trahison des clercs* (1927). Cf. S. MASTELLONE - A. ÁLVAREZ DE MORALES, *Pensamiento político europeo (1815-1975)*, o.c., 431.

[20] De entre los estudios sobre el totalitarismo destacamos a: C. Schmitt (1888-1985); E. Jünger (1895-1998); G. Orwell (1903-1950); S. Weil (1909-1943); J. Maritain (1882-1973); A. Gide (1869-1951); B. Souvarine (1895-1984); H. Rauschning (1887-1982); C. J. Hayes (1882-1964); F. Neumann (1900-1954), y H. Arendt (1906-1975), entre otros. Cf. H. ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo*, o.c., 483-512; «Totalitarismo», en P. RAYNAUD - S. RIALS (eds.), *Diccionario de filosofía política* (Akal, Madrid 2001) 826-829.

— El apoyo necesario de la masa, incapaz de organizarse en asociaciones guiadas por el interés común [21].

— El uso de la propaganda, instrumento útil para ganarse a las masas, y el desprecio por las normas morales que toman forma en la guerra psicológica y el terror.

— Un sistema de partido único.

— Un sistema de control policíaco.

— La concentración de todos los medios militares y de propaganda.

— El control central y estatalizado de la economía.

Lo más novedoso, en los primeros años del siglo XX, es la fórmula del *partido único.* Las tendencias oligárquicas de los partidos tradicionales y su conversión en partidos de masas, la crisis parlamentaria y la debilidad de los gobiernos europeos aconsejaban reforzar el papel del poder ejecutivo y potenciar la existencia de un *partido dominante,* entendido en términos de supremacía, con millones de militantes y con masas de electores potenciales. Estos partidos debían dotarse de un programa de gobierno para la transformación del orden social y político [22]. El partido dominante, una vez conseguido el poder, no debía recurrir a continuas consultas electorales. Para muchos pensadores, políticos y ciudadanos esta era la única solución para salir de la crisis. El partido dominante fue la antesala del partido único [23]. Este partido mantendría una relación con el Estado inversa a la mantenida en el sistema liberal: dejaría de ser expresión del derecho de asociación para convertirse en órgano del Estado.

Una última cuestión: la *dominación total.* Los totalitarismos persiguieron la creación de una humanidad reducida a un individuo, ha escrito Hannah Arendt. El mejor ejemplo fueron los campos de concentración. En ellos se aniquilaba a la persona moralmente, se la reducía a mera individualidad, a simple cuerpo humano, para así manipularlo mejor. En el fondo, afirma Arendt, «los totalitarismos no buscan la dominación despótica sobre los hombres, sino un sistema en el que los hombres sean superfluos. El poder total solo puede ser logrado y salvaguardado en un mundo de reflejos condicionados, de marionetas sin el más ligero rasgo de espontaneidad. Precisamente porque los recursos del hombre son tan grandes puede ser completa-

[21] H. Arendt se refiere al hombre-masa. Cf. J. ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas* (1930), en la ed. moderna de D. Hernández Sánchez (Tecnos, Madrid 2008).

[22] Cf. S. MASTELLONE - A. ÁLVAREZ DE MORALES, *Pensamiento político europeo (1815-1975),* o.c., 353s; S. MASTELLONE, *Historia de la democracia en Europa: de Montesquieu a Kelsen* (EDERSA, Madrid 1990).

[23] Cf. M. DUVERGER, *Los partidos políticos* (FCE, México 1974); G. SARTORI, *Partidos y sistemas de partidos* (Alianza, Madrid 1980).

mente dominado solo cuando se convierte en un espécimen de la especie animal hombre» [24].

Para referirnos al comunismo, al fascismo y al nacionalsocialismo es preciso que hablemos de sus protagonistas, así como de los países en los que lograron implantarse [25].

1. Vladimir Ilic' Uljanov-Nikolaj Lenin (1870-1924) y Josef W. Stalin (1879-1953)

Tras la Revolución rusa de febrero de 1917, los bolcheviques prepararon la revolución de octubre y se impusieron a los mencheviques de Alexandr Fjodorovitj Kerenskij (1881-1970). A partir de entonces Lenin se aseguró de que el Partido bolchevique tuviera el predominio político que alcanzó definitivamente en 1918. Aquel era el instrumento necesario para el éxito la dictadura del proletariado, la depuración de los opositores, la negación de la independencia sindical y de derechos electorales a la clase explotadora, y la guía de la III Internacional (1919). En *La revolución proletaria y el renegado Kautsky* (1918), Lenin defendió el uso de la violencia contra la burguesía. Nada podía romper la unidad de la Revolución ni del Partido que la abanderaba. Este era el único educador y representante legítimo de la clase obrera. El sindicato dejaba de cumplir la función de defensa de los intereses de la clase obrera y se convertía en correa de transmisión entre el partido y la masa de trabajadores [26]. Las tesis leninistas fueron convenientemente custodiadas por Stalin en *Los principios del leninismo* (1924) y *Cuestiones de leninismo* (1926). En 1938 se publicó *Historia del partido bolchevique de la URSS.* Escrita por orden de Stalin, justificaba el exterminio de los adversarios.

En la tradición liberal, el Estado y el gobierno siempre fueron distintos. En el pensamiento socialista, especialmente a partir de la Comuna de París (1871), se entendía que el autogobierno de la sociedad sin clases suponía la extinción del Estado. En el comunismo sucede todo lo contrario. El Estado estaba llamado a convertirse en el centro de la organización económica y política y su poder se expresaba a través del poder del partido comunista. La visión de

[24] Cf. H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo,* o.c., 554.

[25] S. Mastellone - A. Álvarez de Morales, *Pensamiento político europeo (1815-1975),* o.c., p.IV, c.VI-VIII; G. Sabine, *Historia de la teoría política,* o.c., c.XXXIV-XXXV.

[26] Cf. *«El Estado y la Revolución», de Lenin,* en J. J. Chevalier, *Los grandes textos políticos,* o.c., 352-375; J. P. Mayer, *Rusia entre ayer y mañana* (FCE, México 1966) 304-322.

Stalin generó detractores. Destacamos a L. Troscki (1879-1940), A. Gramsci (1891-1937) durante su vida y a la evolución del comunismo posterior a su muerte.

2. Benito Mussolini (1883-1945)

El día 23 de marzo de 1919 se fundan en Milán los «Fasci di combattimento». Así nacía el movimiento político liderado por Mussolini contra la democracia representativa y el parlamentarismo, con la ayuda del periódico *Il Popolo d'Italia* [27]. En 1921 se fundó en Roma el Partido Nacional Fascista (PNF). La fecha coincidió con la fundación del Partido Comunista Italiano (PCI) y del Partido Comunista de España (PCE).

El PNF se estructuró de modo jerárquico y militarizado, en escuadras de combate y en grupos por edades. Con esta organización se llevó a cabo la marcha sobre Roma (28-10-1922). Tras esta, el rey Víctor Manuel III (1868-1947) encargó a Mussolini que formara gobierno. El *Duce* contó en el Parlamento con una mayoría de dos tercios y con el apoyo de los diputados liberaldemócratas, incluidos los populares, con la excepción del fundador del Partido Popular Italiano, el sacerdote Luigi Sturzo (1871-1959). Ello, convenientemente acompañado de una ley electoral que le asignó los dos tercios de la Cámara, convirtió al partido en *dominante.* En 1924 obtuvo, en el seno de un sistema pluripartidista y sin violencia física, la mayoría absoluta. El partido dominante iniciaba el trayecto que le convertiría en partido único. Solo había que liquidar a la oposición, disolver todas las fuerzas políticas, asociaciones y organizaciones democráticas, «hacer fascistas» para Italia y apoyar la acción gobierno mediante la propaganda cultural.

La acción fue conformando la doctrina, aunque esta se recubrió de símbolos y mitos conocidos: Roma, la milicia, las legiones, los saludos marciales y el «Dux-Condottiero». El fascismo debía llevar a cabo una misión civilizadora que justificaría el expansionismo y la conquista, la lucha contra la democracia, el socialismo y el liberalismo. El teórico Gentile había contribuido a la difusión de estas ideas, como muestra su obra *Le origini dell'ideologia fascista.* En ella se hablaba del fascismo como de un partido único guiado por el *Duce* y el Gran Consejo Fascista, y de una milicia al servicio de la nación y la educación y formación moral de los italianos.

El Estado fascista tuvo sus peculiaridades. Mussolini fue el jefe del gobierno mientras Víctor Manuel era el jefe de un Estado creado

[27] Cf. C. J. S. SPRIGGE, «El pensamiento político en Italia», en J. P. MAYER, *Trayectoria del pensamiento político* (FCE, México 1966) 250-257.

según el molde del PNF. En el orden económico y laboral, como instrumento de lucha contra el liberalismo y el socialismo, Mussolini a través de la *Carta del lavoro* (1927) edificó un sistema corporativo obligatorio en el que se prohibía la libertad y el pluralismo sindical [28]. El fascismo mostró su admiración por los modelos de economía planificada y por un Estado social superador de las tendencias dominantes.

3. Adolf Hitler (1889-1945)

Desde la fundación del Reich (1870), Alemania vio en la Corona el fundamento de su unidad política. El canciller Otto von Bismarck (1815-1898) así lo defendía, aunque los liberales y demócratas creyeran en el Parlamento como unidad integradora y exponente de la realidad nacional. Las tesis favorables a un gobierno fuerte, caracterizado por la *decisión* y que representara la idea del Estado fue imponiéndose en Alemania con el ejemplo de Rusia e Italia. La Constitución de Weimar (1919), fruto del equilibrio y los compromisos, marcada por ejecutivos débiles y por la falta de decisión del socialismo alemán, temeroso de la acción comunista, hicieron el resto. En 1928 el Partido Alemán Nacional-Socialista (NSDP), antisemita y enemigo del capitalismo y la burguesía obtuvo el 2,65% de los votos. En 1932 obtuvo el 37,2%. En enero de 1933 el general Paul von Hindenburg (1847-1934), presidente de la República, nombró a Hitler canciller del Reich. En marzo de 1933 el NSDP obtenía el 44% de los votos.

Hitler se propuso constituir un régimen de partido único, concentró plenos poderes en sus manos con potestad legislativa y constitucional, se estableció por ley que en Alemania solo existía un partido político, se proclamó el Estado total y un gobierno totalitario. Abolió el carácter federal del Estado, disolvió los sindicatos, encarceló a sus dirigentes, se creó una policía secreta del Estado —*Gestapo*— que contaba con escuadras de seguridad —*SS*— consideradas la defensa ideológica el Estado y se proclamó, una vez que Hitler fue jefe del Estado, el III Reich.

El Partido se entendía como comunidad de elegidos que conservan el depósito de la idea alemana de Estado, como entidad de derecho público, instancia que aseguraba a través de sus funcionarios la unidad del Estado, creador de doctrina y ejecutor de una intensa acti-

[28] A él se refiere Pío XI en *Quadragesimo anno,* 91-95, como diremos en su momento.

vidad educativa cuya finalidad era una opinión pública homogénea capaz de fomentar el desarrollo moral del hombre germánico [29].

Contra la opinión en algún tiempo dominante, no fueron las ideas contenidas en *Mein Kampf* las que sirvieron al éxito del nacionalsocialismo, sino más bien las críticas contra los parlamentarios alemanes de entreguerras [30]. En cuanto a la doctrina de Hitler hay que señalar que no creía en el Estado nacional, sino en el Estado del pueblo entendido como comunidad étnica caracterizada por la sangre y la tierra. A estas tesis nacionalistas y racistas se añadían influencias del romanticismo y el sociologismo, una dura crítica contra el liberalismo y la democracia que se vinculaba al pensamiento reaccionario del siglo XIX y algunos elementos míticos y psicológicos referidos a la grandeza de Alemania, a su superioridad moral y cultural que, convenientemente transferidos al Führer, le convirtieron en un jefe carismático al que se debía obediencia ciega. Alemania y la raza alemana estaban llamadas a luchar para conquistar su *espacio vital,* exterminar a los judíos, combatir la plutocracia y conseguir el dominio de la raza aria.

V. EL LIBERALISMO Y SUS TRANSFORMACIONES

Los capítulos VIII y IX nos han mostrado la evolución interna del pensamiento político liberal a partir de la filosofía de los derechos naturales, credo político de los acontecimientos de 1776 y 1789, la evolución experimentada por obra del constitucionalismo de Benjamín Constant (1767-1830) y François Guizot (1787-1874). Tras los acontecimientos revolucionarios de 1848, marcados por la excesiva limitación de los derechos electorales y la crisis económica de mediados de los cuarenta, cobró un realce especial el pensamiento de John Stuart Mill (1806-1873), autor de *Principles of political economy* (1848), así como sirvió de ejemplo la labor de gobierno llevada a cabo por Camillo Benso Cavour (1810-1861), autor de un programa de liberal marcado por la democratización y las cuestiones sociales (1842). Mientras, el liberalismo francés, de la mano de Lucien-Anatole Prévost-Paradol (1829-1870) profundizaba en sus rasgos más conservadores, por su oposición al socialismo, al tiempo que en el mundo británico adquiría protagonismo el proyecto liberal-democrático de Thomas Hill Green (1836-1882), representante

[29] Cf. C. SCHMITT, *Estado, movimiento, pueblo: los tres eslabones de la unidad política* (1933).

[30] *«Mein Kampf», de Adolf Hitler,* en J. J. CHEVALIER, *Los grandes textos políticos,* o.c., 376-408.

del idealismo de Oxford [31]. Estos cambios contribuyeron a difuminar la línea que, en el pensamiento liberal, separaba el ámbito económico del político.

Al iniciarse el siglo XX el liberalismo se enfrentaba a nuevos desafíos. Agotado el ciclo de creación de los sistemas políticos liberales y parlamentarios, se trataba de su desarrollo y consolidación.

En 1900 Rusia era todavía un Imperio autocrático; el Imperio austro-húngaro gozaba de instituciones liberales, aunque la designación de los titulares de la acción de gobierno recaía en la Corona. Por el contrario, Gran Bretaña, Bélgica, Dinamarca, Holanda, Portugal y España, entre otros, eran monarquías parlamentarias. Ciertamente no podía hablarse todavía de democracia. El derecho al sufragio universal masculino había sido reconocido en Francia y Alemania en 1871; en Suiza, en 1874; en España, en 1890; en Bélgica, en 1893. Antes de la I Guerra Mundial solo en Finlandia (1906) y Noruega (1913) se había reconocido a las mujeres el ejercicio del derecho al voto. El clientelismo y los partidos políticos de notables seguían siendo la tónica en muchos países de Europa. Pese a ello, se fue abriendo paso, aparentemente de modo irreversible, el principio del origen popular del poder político, la celebración periódica de elecciones y la conformación de gobiernos parlamentarios.

En este contexto hicieron aparición las masas, lo que supuso un impulso democratizador, al tiempo que favoreció la irrupción de ideologías de signo colectivo, la movilización de la opinión pública y la polarización de la vida pública.

Stuart Mill había escrito a mediados del siglo XIX que lo realmente urgente no era, según las coordenadas del pensamiento liberal, la defensa de la libertad individual y la autonomía personal, sino la existencia de una verdadera sociedad liberal. En esta línea escribieron L. T. Hobhouse (1864-1929) en *Liberalism* (1911), y el jurista alemán Georg Jellinek (1851-1911), autor de *La Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano.*

El liberalismo había sostenido, desde sus orígenes, dos principios: el individualismo y el carácter moral de las relaciones personales en el seno de una comunidad [32]. Estos principios cobraron forma en la *teoría del derecho natural,* según la cual, los hombres son creados iguales y el gobierno deriva del consentimiento de los gobernados; así como en la idea según la cual existe una comunidad porque los hombres que la forman se reconocen como iguales, con derechos y deberes

[31] Cf. G. SABINE, *Historia de la teoría política,* o.c., c.XXI-XXIII; S. MASTELLONE - A. ÁLVAREZ DE MORALES, *Pensamiento político europeo (1815-1975),* o.c., 129-138, 213-218; F. PRIETO, *Manual de historia de las teorías políticas* (Unión Editorial, Madrid 1996) 777-778.

[32] G. SABINE, *Historia de la teoría política,* o.c., 538.

mutuos. Desde esta perspectiva, el liberalismo político sostiene la diferencia entre sociedad, amplia y plural, y el Estado, que, como organización, no lo abarca todo, la existencia de un gobierno expresamente no totalitario, la defensa de los cuerpos intermedios, el derecho de asociación, la limitación de los mandatos gubernamentales y el sometimiento de la vida política a métodos legítimos.

El liberalismo defendía una idea pacífica de la vida política. Así fue, al menos hasta 1914. A partir de este momento, tuvo que defenderse de las voces que le acusaban de debilidad y falta de coraje, de los ataques procedentes del comunismo y del fascismo, así como de la *tentación autoritaria.*

En defensa de la democracia escribieron Max Weber y Hans Kelsen. Junto a ellos, y desde el ámbito económico, emergía la figura de J. M. Keynes (1883-1946) y sus obras *The economic consequences of Peace* (1919), *The end of laissez-faire* (1926) y su famosa *Teoría general de la ocupación, del interés y de la moneda* (1936).

Keynes había previsto que tras la I Guerra Mundial sería imposible regresar a un sistema de libre cambio, habría que facilitar modos de vida a los trabajadores que habían estado al servicio de la economía de guerra, al tiempo que reclamaba que las cargas impuestas a Alemania no impidieran su desarrollo económico, ni la consolidación de su democracia. Tras la crisis de 1929 sus tesis cobraron un valor especial. La inestabilidad y la tensión volvieron a las relaciones internacionales y fracasó el «espíritu de Locarno» [33]. Se instaló el desastre económico en Europa y la solución no vino de los intelectuales de izquierda, sino del liberal Keynes.

Para cerrar esta cuestión debemos extender la mirada a la Europa posterior a la II Guerra Mundial. La teoría económica de Keynes permitió la reconstrucción de las economías nacionales europeas. Asimismo, desde el flanco liberal, sin olvidar a pensadores y escritores católicos como Jacques Maritain (1882-1973), Emanuel Mounier (1905-1950), Georges Bernanos (1888-1948) o François Mauriac (1885-1970), procedieron las más duras críticas contra los totalitarismos. De entre los teóricos del liberalismo, ocupados también por esta cuestión tras la guerra, destacamos a Karl Popper (1902-1994) y su obra *La sociedad abierta y sus enemigos* (1945), en defensa de la

[33] Los Tratados de Locarno (1-12-1925) auspiciados por Gran Bretaña (A. Chamberlain, 1863-1937), Francia (A. Briand, 1862-1932) y Alemania (G. Stresemann, 1878-1929) confirmaron la inviolabilidad de las fronteras alemanas con Bélgica y Francia y la desmilitarización del Rin. Como consecuencia, Alemania era admitida en la Sociedad de Naciones (8-9-1926). Dos años más tarde, Gran Bretaña, Francia, Estados Unidos, Alemania, Italia y Japón firmaron en París el llamado Pacto Briand-Kellogg, por el que los países firmantes renunciaban a la guerra como modo de resolución de conflictos (27-8-1928).

sociedad abierta y la intervención del Estado para evitar los excesos del *laissez-faire;* Friedrich August Hayek (1889-1992), autor de *Camino de servidumbre* y *Los fundamentos de la libertad,* y Raymond Aron (1905-1983), autor de innumerables títulos, entre los que destacamos *Democracia y totalitarismo* (1965) y *Ensayo sobre las libertades* (1965).

VI. EL SOCIALISMO Y SUS TRANSFORMACIONES

Las transformaciones internas del socialismo se han expresado en formas distintas: el *revisionismo* de Eduard Bernstein (1850-1932); la obra del checo Karl Kautsky (1854-1938); el *austromarxismo* de Max Adler (1873-1937) y Otto Bauer (1877-1943); el giro comunista radical de intelectuales y políticos europeos durante la década de los años veinte; el sindicalismo revolucionario de Georges Sorel (1847-1922), y el eurocomunismo. No olvidamos la Escuela de Frankfurt, integrada por Max Horkheimer (1895-1973) y Theodor Adorno (1903-1970), autores de *Dialéctica de la Ilustración* (1947); Herbert Marcuse (1898-1979), autor de *Razón y revolución* (1941), y Jürgen Habermas (1929). En otra línea destacamos el existencialismo de Jean-Paul Sartre (1905-1980) y el estructuralismo de Louis Althusser (1918-1992).

1. **El revisionismo**

Esta corriente, surgida en Alemania, es fruto de la reflexión que Bernstein inicia durante su exilio en Londres y expone en *Los presupuestos del socialismo y las tareas de la socialdemocracia* (1899). En esta obra se propone reconsiderar las tesis marxistas del materialismo histórico, el carácter inevitable de la revolución, la ley de la concentración de la propiedad, la inviabilidad técnica del sistema capitalista, el carácter burgués del Estado y el carácter subsidiario de la lucha obrera frente la lucha política. Bernstein olvidó las tesis utópicas relativas a una sociedad futura para sostener que los partidos socialistas debían facilitar la conquista de mejoras sociales que permitieran el triunfo de una verdadera democracia.

El revisionismo tuvo que enfrentarse a las tesis antimilitaristas y antiimperialistas del ala más radical del Partido Social Demócrata alemán (SPD). Cuando estalló la I Guerra Mundial, los socialistas alemanes se sintieron obligados a apoyar los créditos de guerra. El pueblo alemán tenía claro que había que defenderse de Rusia. Frente a estas tesis se levantó el radicalismo de Rosa Luxemburgo (1871-1919), judía de origen polaco, que defendía la necesidad de

iniciar la revolución aprovechando la situación bélica. El SPD materializó la división interna en 1917 con la fundación de la Liga de Espartaco. Los sectores más radicales tenían como ideal la revolución de octubre de 1917, lo que hizo que en 1919 iniciaran en Berlín un nuevo movimiento insurgente con el que terminó el ejército. Rosa Luxemburgo murió asesinada durante esas fechas.

Tras la guerra, los socialistas alemanes liderados por Kurt Schumacher (1895-1952) apostaron por la reconstrucción del SPD. Para ello abandonaron las rigideces dogmáticas del marxismo, como se había dibujado en el programa de Heidelberg (1925). A ello contribuyó el proceso de reconstitución de Alemania y el milagro alemán —reforma monetaria, liberalización económica y economía social del mercado— de la mano de los democristianos de la CDU: Konrad Adenauer (1876-1967) y Ludwig Erhard (1897-1977), el impulso interno del SPD liderado por Herbert Wehner (1906-1990) y el programa ideológico que el partido aprobó en el Congreso de Bad Godesberg (1959). En este, los socialistas alemanes renunciaron al socialismo como sistema y al marxismo.

2. El sindicalismo revolucionario

La derrota de los franceses en Sedán obligó al gobierno galo presidido por Louis-Adolphe Thiers (1797-1877), a pacificar las calles de París; a desarmar a la Guardia Nacional Francesa, cuando aún las tropas prusianas ocupaban el norte de Francia, y a incrementar los impuestos para hacer frente al pago de las indemnizaciones que Francia debía a Prusia. En la Francia derrotada el movimiento obrero era débil, aunque pronto adquirió vigor animado por las tesis anarquistas que confiaban en el sindicato como instrumento de la lucha de clases, en la huelga general, en la revolución violenta, en la destrucción del Estado y en la producción organizada en cooperativas, etc. Uno de los representantes y líderes de la doctrina sindicalista revolucionaria fue el ya citado Georges Sorel.

Sorel fue un ingeniero de caminos y discípulo de Henri Bergson (1859-1941). Entendió que el movimiento obrero era el *impulso vital* que dinamiza el mundo y pasó de militar en las filas del pensamiento conservador de Taine al sindicalismo obrero independiente de los partidos políticos. Su obra *Reflexiones sobre la violencia* (1908) expone las tesis del sindicalismo revolucionario que en 1906 adoptó el Congreso de la CGT [34].

[34] *Las «Reflexiones sobre la violencia», de Georges Sorel,* en J. J. CHEVALIER, *Los grandes textos políticos,* o.c., 331-351.

Sorel cree que el gran enemigo de la clase obrera es la burguesía, la idea capitalista de progreso y el socialismo democrático. Nunca defendió la dictadura del proletariado, sino el gobierno de la clase obrera. Su aportación más importante es la idea de la huelga como mito: conjunto de imágenes de carácter irracional, sentimental y de contenido moral que impulsa a la acción, y la defensa de la revolución: violencia al servicio de una repulsa moral colectiva. A partir de 1908 Sorel colabora con Maurras y *Action Française.*

3. La tentación comunista y el eurocomunismo

La crisis económica y social provocada por el «crack» de 1929 facilitó un creciente interés por el marxismo y motivó la izquierdización de la cultura europea. Uno de los ejemplos de este proceso fue la obra *The coming struggle for power* (1932) del aristócrata John Strachey (1901-1963) quien, junto a Harold Laski (1893-1950), fundador de la Liga Socialista (1932), contribuyó a la radicalización del laborismo británico.

Este mismo giro ideológico se dejó sentir en Alemania y Francia. André Breton (1896-1966) se afilió al Partido Comunista en 1927 y en 1932 se creó en Francia la Asociación de Escritores y Artistas Revolucionarios. En Estados Unidos, un país sin gran tradición socialista, fue numeroso el grupo de intelectuales que se identificó con la izquierda. Ello hizo proliferar la fundación de revistas como *Partisan Review* y *New Masses* y los clubes John Reed (1887-1920), que tomaron el nombre del periodista fundador del Partido Comunista.

El interés por el comunismo y la URSS llevó a varios intelectuales europeos y norteamericanos a luchar en la Guerra Civil española o a legitimar con su apoyo la causa republicana. Este es el caso de A. Malraux (1901-1974), tal como cuenta en su novela *La esperanza* (1936); George Orwell (1903-1950), pseudónimo de Eric Blair, y Ernst Hemingway (1899-1961), como queda probado en *Por quién doblan las campanas* (1939).

La izquierda europea fascinada por el comunismo silenció el estalinismo y la barbarie soviética. Solo algunos fueron capaces de denunciar la criminalidad de la utopía comunista. De entre ellos citamos a André Gide (1869-1951) y su obra *Retorno de la URSS* (1936) y a Orwell y sus obras *Rebelión en la granja* (1945) y *1984* (1949).

El Eurocomunismo tiene su cuna en Italia con la publicación de *Cuadernos de la cárcel* de Gramsci a cargo de Palmiro Togliatti (1893-1864). Gramsci fue imprescindible para un nuevo comunismo que, para resistir al fascismo, propuso la unión desde los católicos hasta los comunistas. Togliatti creía en la necesidad de un partido

comunista de masas y en la aceptación del orden constitucional italiano (1947). El paso definitivo del comunismo italiano en la línea del eurocomunismo se da con la invasión soviética de Praga (1968). En ese momento los Partidos Comunistas de Italia y España condenan la invasión y el eurocomunismo afirma su compromiso con la democracia. Uno de los máximos representantes es Enrico Berlinguer (1922-1984) y su obra *La propuesta comunista* (1975). El eurocomunismo destacó por su crítica al socialismo totalitario; la independencia de los partidos comunistas; la superación de la política de bloques, y la unión del movimiento obrero mediante alianzas con los partidos socialistas. Esta tesis llevó a Belinguer en 1973 a extender la alianza a la democracia cristiana.

VII. LA DEMOCRACIA CRISTIANA

Como apuntábamos en el capítulo IX, a mediados del siglo XIX el término «democracia cristiana» se entiende como *economía política social cristiana*. Poco a poco esta visión se completa con una determinada concepción de la política y los instrumentos políticos que convierte a la democracia cristiana en un modo de concebir las relaciones de convivencia. En *Graves de communi* (18-1-1901) León XIII la entiende como la acción social pública de los cristianos.

Hacia 1880, aunque existen modelos de democracia cristiana en Bélgica, Holanda, Alemania y Suiza, la tarea de conciliar cristianismo y libertades políticas seguía siendo una tarea urgente en Francia, España o Italia. Hasta 1914 la democracia cristiana debió enfrentarse, además, a posibles alianzas con los protestantes. Esta cuestión se planteó de modo especial en Holanda y Alemania gracias a Adolf Stöcker (1835-1909) y Friedrich Naumann (1860-1919).

El movimiento demócrata cristiano fue conformándose en torno a organizaciones obreras, juveniles y familiares, asociaciones de agricultores y de clase media, aunque no podemos negar que su rostro más visible es el que le han dado históricamente los partidos democristianos.

1. **Los partidos políticos democristianos**

La mayor parte de los partidos democristianos, antes de 1880, eran de clase media y confesionales. En su evolución acentuaron su compromiso social, se situaron en el centro de la vida política y afirmaron su independencia eclesiástica. En países como Bélgica, Alemania, Holanda, Suiza y Austria nacieron convencidos el valor de la

democracia liberal y fueron acercándose progresivamente a las tesis de la democracia política. En Italia, Francia o España el problema principal estaba en encontrar la respuesta a la pregunta por el cómo debía organizarse una fuerza política católica. En las páginas siguientes queremos detenernos en la historia de algunas de las fuerzas políticas democristianas más relevantes de Europa.

— Bélgica.

Los católicos belgas, conscientes de que las libertades liberales favorecían el ejercicio libre de su religión contaron con el Partido Católico, la Liga Demócrata Belga, la Joven Derecha liderada por el P. Martín Hubert Rutten (1841-1927) y un pequeño partido cristiano flamenco fundado por el P. Adolf Daens (1839-1907). Estos eran favorables a la defensa de un programa de reformas sociales. Hacia 1890 llegó el momento de mayor éxito del Partido Católico gracias al liderazgo de Charles Woeste (1837-1922). En 1896 el cardenal arzobispo de Malinas publicó una declaración en la que alentaba la unión, para fines electorales, de todos los grupos y asociaciones cuyo propósito era defender la religión, la familia y la propiedad. Con el compromiso favorable a la reforma social y el apoyo eclesial se trataba de materializar la unión. Se llegó a ella en 1921 cuando se fundó la Unión Católica, aunque en 1936 se dividió a causa de las diferencias entre flamencos y valones.

La cuestión de la confesionalidad y la dependencia eclesiástica no resucitó tras la II Guerra Mundial. Los católicos belgas, que tradicionalmente militaron en el Partido Católico, se agruparon en un partido cristiano junto a protestantes y no creyentes en torno a las ideas del personalismo de base cristiano. Así surgió el Partido Social Cristiano.

— Alemania.

La democracia cristiana alemana se constituye en torno al *Zentrum*. Este partido elaboró su primer programa social hacia 1894. A partir de ese momento y en adelante, las gentes del Centro y de las Ligas Obreras Católicas fueron imprimiendo a la legislación social alemana el sello de las tesis propias del pensamiento social de la Iglesia. Esta tarea, animada por el contacto entre socialistas y católicos fue interrumpida por el nacionalsocialismo.

El *Zentrum* fue un partido político con vocación de independencia eclesial e interconfesional. Intentó atraer a los protestantes, pero el *Syllabus* y la *Kulturkampf* lo impidieron antes de llegar el si-

glo XX. Sin embargo, ya en 1909, el Partido se declaró no confesional y afirmó que su postura se tomaba de acuerdo con la Constitución alemana. Pese a ello, las diatribas con el modernismo y las luchas sindicales en Alemania frustraron el encuentro con los protestantes. A partir de 1933, debido a la experiencia del nacionalsocialismo, los cristianos alemanes comprendieron que era necesario trabajar conjuntamente.

Después de 1945 las ideas del *Zentrum,* agrupadas en la Unión Demócrata Cristiana, siguieron fortaleciéndose en materia social y tuvieron que hacer frente al problema federalista o incluso separatista que planteaban los bávaros. Solo después de la derrota de Hitler, los democristianos bávaros y su Unión Social Cristiana firmaron una alianza permanente con la CDU.

— El Partido Popular Italiano (PPI)

En el caso italiano hay que recordar que el principal problema de los católicos era la *cuestión romana* y el *non expedit.* Para hacerles frente, las fuerzas católicas italianas, bajo la dirección pontificia, se agruparon en torno a la «Obra de los Congresos». El sector más liberal de este grupo, encabezado por Rómulo Murri (1870-1944), redactó el conocido *Programa de los jóvenes demócratas-cristianos* (1899), inspirándose —como se puede leer al final del Manifiesto—, en «los deseos de genios tales como W. E. Gladstone (1809-1898), León XIII y Giussepe Toniolo (1845-1918)» [35]. Los democristianos defendían en este programa una amplia reforma social para la constitución de un orden verdaderamente cristiano que pasaba por la organización corporativa de las profesiones, el reconocimiento de la libertad sindical, el sistema electoral proporcional, la descentralización de la administración pública, la protección legal del trabajo, la promoción del mundo rural, reformas fiscales, la supresión de la usura, la protección de las libertades civiles y políticas y la consecución de un desarme general y progresivo, así como el arbitraje entre las naciones.

Las controversias políticas que se vivieron en Italia fueron disminuyendo a medida que la Santa Sede fue aceptando como un hecho la limitación de su poder temporal, el socialismo fue ganando terreno y asumió la necesaria colaboración de los católicos con los liberales. Uno de los momentos más fecundos en Italia es el que se vivió con la firma del «Pacto de Gentiloni» (1913) entre católicos y liberales. Este acuerdo, bautizado con el apellido del presidente de la

[35] Cf. M. P. FOGARTY, *Historia e ideología de la democracia cristiana* (Tecnos, Madrid 1964) 497-498.

Unión Electoral Católica Italiana, el conde Vincenzo Ottorino Gentiloni (1865-1916), se firmó con la intención de suprimir las consecuencias del *non expedit*.

En 1918 el papa Benedicto XV liberó a las asociaciones católicas sociales y políticas del control eclesiástico. Ello hizo que la Acción Católica dejara de intervenir en política y se abriera el camino para que las tesis políticas de don Sturzo, favorables a un partido político autónomo de inspiración cristiana, cuajaran en Italia. Tras la guerra, la urgencia de un partido político que contara con el apoyo masivo de los católicos favoreció la alianza con los católicos liberales de Filippo Meda (1831-1949) y los sindicatos católicos y el movimiento cooperativo. Así nació el Partido Popular Italiano, que en las elecciones de 1919 obtuvo 101 diputados. El jefe del grupo fue Alcide De Gasperi (1881-1954). En 1921 él y Sturzo iniciaron relaciones con el Partido Centro y el Partido Popular de Baviera para la creación de una asociación internacional.

Ante la amenaza fascista se planteó en Italia una posible alianza entre populares y socialistas. El Vaticano intervino, la alianza no prosperó y el PPI fue derrotado por los fascistas en enero de 1926. Don Sturzo tuvo que huir de Italia y De Gasperi fue encarcelado, pero, tras la derrota del fascismo, la solidez del PPI hizo que tras la II Guerra Mundial los populares tuvieran un papel preponderante en la vida política italiana.

— La constitución de un partido democristiano en Francia.

En la Francia de finales del siglo XIX el problema de la contrarrevolución jugaba un papel similar al que en Italia jugaba la *cuestión romana*. León XIII fue el artífice de la doctrina del *ralliement,* como hemos apuntado. Sin embargo, el clero francés fue resistente a ella lo que dificultó el freno de las tesis antisemitas, antidemocráticas y falsamente procatólicas que se abrieron paso en Francia [36]. Los franceses respondieron provocando la división en tres frentes: los reaccionarios de Charles Maurras; los favorables a la alianza con los liberales en torno a las tesis de Albert de Mun (1841-1914) y Jacques Piou congregados en Acción Liberal Popular (1901), y un grupo propiamente democristiano en torno a León Harmel (1829-1915) que cobró forma gracias a Marc Sagnier (1873-1950) y *Le Sillon.*

La condena pontificia de este grupo, de la que hablaremos más adelante, y el estallido de la I Guerra Mundial hicieron que los democristianos perdieran fuerza. En 1911 habían fundado la Federa-

[36] L. Sturzo, *Nacionalismo e internacionalismo,* o.c., 31-33; H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo,* o.c., p.I, c.IV.

ción de Demócratas Republicanos. Tras la guerra este grupo recibió el apoyo de las *Semanas Sociales* de Francia y la participación de la Asociación Católica de Jóvenes Franceses y la Confederación Francesa de Trabajadores Cristianos. Fundaron un grupo llamado Acción Cívica al que en 1924 se unió la Liga Democrática. Nació entonces el Partido Demócrata Popular (1924). Tras la II Guerra Mundial el movimiento de resistencia que la democracia cristiana lideró en Italia y en Francia hizo que la democracia cristiana resurgiera con fuerza. En Francia se fundó un Consejo Nacional de la Resistencia presidido por el democristiano Georges Bidault (1899-1983). En 1944 la democracia cristiana francesa se congregaba en torno al Movimiento Republicano Popular, partido en el que destacó Robert Schuman (1886-1963).

2. **Algunos teóricos de esta corriente política**

— Giuseppe Toniolo (1845-1918).

Sociólogo, profesor de la Universidad de Pisa. Es promotor de las *Semanas Sociales,* de los *Congresos Católicos* y precursor de la Acción Católica italiana. El pensamiento de Toniolo es una respuesta al pensamiento marxista y liberal que pasaba por la regulación de las condiciones sociales y laborales de la clase obrera y por intensificar la acción de los católicos en el terreno social y político. Para ello fundó en Padua la Unión Católica para los Estudios Sociales, así como la *Revista Internacional de Ciencia y Disciplinas Auxiliares.*

Como hombre de pensamiento su interés se centra en la economía política, la sociología-política y la historia. Son una muestra de ello sus obras *Trattato di economia sociale; L'odierno problema sociologico. Studio storico-critico; Il socialismo nella storia della civiltà,* y *Democrazia cristiana.* Es en esta obra en la que define el sentido de la palabra democracia en el seno de la doctrina social católica.

Toniolo entiende la democracia en cuanto ordenación de la sociedad de forma que todas las fuerzas sociales, jurídicas y económicas cooperen proporcionalmente al bien común, redundando su acción como último resultado a favor de las clases inferiores [37], sostiene un modelo cercano al *solidarismo,* que recuerda al orden corporativo medieval y que se sitúa entre la tendencia disgregadora de un capitalismo liberal y las tensiones anarquizantes del socialismo.

[37] Cf. D. BENAVIDES, *Cristianismo y democracia en la España de la Restauración 1876-1931* (Editora Nacional, Madrid 1978) 336-337.

— Marc Sagnier (1873-1950).

En 1893 Sagnier funda, entre otros, un grupo de estudiantes llamado *La Cripta* en el colegio Stanislas de París [38]. Su objetivo era poner en marcha el espíritu de *Rerum novarum* y hacer posible una democracia en Francia. Un año después, junto a Paul Renaudin, fundó un grupo interesado por cuestiones literarias, sociales y filosóficas y el periódico *Le Sillon* (1899) y el semanario *L'Éveil Democratique.*

Los miembros de *La Cripta* se proponen «plantar el gran árbol del cristianismo democrático y social». Para ello dan forma a un proyecto que busca la educación popular democrática de los jóvenes franceses, la reconciliación de la clase obrera con la Iglesia y la conciliación entre Iglesia y República. Utilizan para ello los Círculos de Estudios Católicos: centros de estudio, reflexión y discusión que desde 1901 se habían convertido en institutos populares. Hacia 1905, momento de la celebración de su primer Congreso, existían unos 1.000. En 1906 agrupaban al 46% de los obreros franceses, el 27% de empleados, el 12% de profesionales liberales, el 9% de eclesiásticos y el 3% de patronos. Ello les valió el apoyo del episcopado francés. En 1903 y 1904 las peregrinaciones a Roma de su élite, «La joven guardia», recibieron la bendición de Pío X. En la primera peregrinación estuvieron acompañados de Leon Harmel. La organización con la que contaba *Le Sillon* les permitió distanciarse de la Acción Católica y de Albert de Mun, Jacques Piou y los abades Jules Auguste Lemire (1853-1928) e Hippolyte Gayraud (1856-1911). *Le Sillon* mantuvo siempre buenas relaciones con Joseph Cardijn (1882-1967), fundador de la JOC, y con François Mauriac (1885-1970).

Las convicciones republicanas de *Le Sillon* le enfrentaron desde 1906 a *Action Française.* El grupo se había abierto a los no católicos que compartían las mismas preocupaciones sociales y políticas. Esta evolución de un movimiento católico en el contexto de la crisis modernista y de la separación Iglesia-Estado causó enfrentamientos con un episcopado reacio a aceptar la autonomía del laicado.

Le Sillon, como explicó Marc Sagnier en una carta a la revista *La Croix* (1906), pretendía instaurar en Francia la República democrática. Se definía como un movimiento laico cuyo fin inmediato no era ponerse al servicio de los obispos y los párrocos. Defendía la democracia y la necesaria educación de la conciencia social ciudadana. Estas eran las tesis que recibieron la condena pontificia de *Le Sillon* y que Pío X recogió en *Notre charge apostolique* (25-8-1910).

[38] Sagnier conoció aquí a Maurice Blondel (1861-1949).

Los dirigentes de *Le Sillon* fueron invitados a retirarse, retractarse de sus errores doctrinales y ponerse bajo la dirección de los obispos. Sagnier y sus amigos aceptaron y fundaron un periódico, *La Démocratie,* y la «Ligue de la Jeune-République» (1912). Este grupo, ala izquierda de la democracia cristiana en Francia, reclamaba la constitución de una IV República auténticamente democrática y proponían el fin del anticlericalismo sectario, el rechazo de la lucha de clases, la igualdad para las mujeres, el sistema electoral proporcional, la educación permanente de los ciudadanos, la transparencia de la vida política, una cámara de representantes de los intereses económicos, el desarrollo de una legislación social que prefiguraba la de 1945, la abolición de la *monarquía en la empresa* y el desarrollo del cooperativismo. Sagnier fue elegido diputado en 1919 por el Bloque Nacional y fundó entonces *L'Éveil des Peuples* con la idea de luchar en favor del internacionalismo democrático. En 1926 abandonó la lucha política y fundó la Internacional Democrática. Fundador del Mouvement Republicaine Democratique, fue su presidente de honor tras la II Guerra Mundial.

— Rómulo Murri (1870-1944).

Sacerdote, fundador de la revista universitaria *Vida Nueva* y *Cultura Social,* de la Federación Universitaria Católica (1898) y del Movimiento de la Democracia Cristiana (1900).

Murri sostenía que la acción de los católicos debía comprometerse en favor de las clases más desfavorecidas y que ello precisaba de una renovación firme en el terreno político a través de un partido autónomo. Murri pertenecía a la «Obra de los Congresos» (1874), fundada por católicos intransigentes, y defendía que esta institución virara hacia una línea más democrática. Así sucede durante la presidencia del conde Giovanni Grosoli (1859-1937). El enfrentamiento entre ambas tendencias hace que en 1904 el Papa suprima la «Obra de los Congresos» y se relance el movimiento católico gracias a la encíclica *Il fermo propósito* (11-6-1905). Murri fundó entonces la Unión Popular, movimiento confesional con proyección política y bajo la dirección de los obispos, así como la Unión Electoral, la Acción Económica y Social y la Juventud Católica. Estas nuevas fundaciones eran fruto de un acuerdo entre católicos liberales e integristas.

En materia de relaciones Iglesia-Estado, Murri apoyó las tesis de quienes defendían que mientras la cuestión romana seguía abierta los católicos se retirasen de la vida pública, aunque jamás defendió que la solución fuese una cuestión de simple transacción. Murri combatía al Estado de modo similar a como lo hacían los neo güelfos, y

confundía, en muchos casos, las esferas eclesiástica y civil, con los inconvenientes y problemas que eso creaba a la Iglesia. Las ideas modernistas de Murri, o cercanas al modernismo, le llevaron a mostrar su cercanía a la revista *Studi Religiosi,* y a colaborar con los sacerdotes Giovanni Semeria (1867-1931) y Ernesto Buonaiuti (1881-1945) representantes del modernismo en Italia. Ello le llevó a la excomunión (1906), aunque antes de su muerte volvió a la Iglesia.

— Luigi Sturzo (1871-1959).

Este sacerdote nacido en Sicilia compartió buena parte de las inquietudes sociales y políticas de Murri. Como él, defendió la necesidad de ganar para la Iglesia y el cristianismo el apoyo de las masas y siempre demostró su interés por la participación de los católicos en la política y la fundación de un partido político de inspiración cristiana, aconfesional y comprometido socialmente. Alcalde de Caltagirone (1905) y secretario general de Acción Católica (1915-1917), su proyecto cuajó en la creación del Partido Popular Italiano (PPI) (17-1-1919), del que fue Secretario hasta 1922.

Don Sturzo defendió siempre que, puesto los partidos políticos no podían funcionar igual que la Acción Católica, era muy peligroso envolver a la Iglesia en cuestiones de índole política. Del mismo modo, entendió que la cuestión religiosa no podía convertirse en el elemento de amalgama. Las cuestiones Iglesia-Estado debían resolverlas directamente el Estado y la Iglesia.

El año 1853, en las páginas de *La Civiltà Cattolica,* el padre Tapparelli d'Azeglio acusó a Montalembert (1810-1870) de haber cedido a la doctrina de la soberanía popular. En 1919, Sturzo y los redactores del manifiesto fundacional del PPI, *Llamada a los libres y fuertes,* reconocía en la soberanía popular y en la colaboración social las fuentes de la nueva autoridad política, oponiendo al Estado centralizador «un Estado verdaderamente popular, que reconozca los límites de su actividad, que tenga en cuenta a los grupos y organismos naturales —la familia, las clases, los municipios—, que respete la personalidad individual y que promueva las iniciativas privadas».

La vida del PPI cambió con la llegada de Mussolini al poder. En el Congreso que el partido celebró en 1923 Sturzo sostuvo la tesis favorable a la salida de los ministros del PPI del gobierno. La corriente más próxima a la derecha sostenía la permanencia y Musolini inició una campaña contra Sturzo. El sacerdote se negó a dar su apoyo a la reforma electoral favorable a un sistema mayoritario y en 1924 se exilió a Francia, Inglaterra y los Estados Unidos. En 1926 el gobierno fascista disolvió el Partido Popular Italiano. En 1927 Sturzo escribió su obra *Italia y el fascismo.*

VIII. EL MAGISTERIO PONTIFICIO Y LA VIDA DE LA IGLESIA

Las condenas del magisterio pontificio contra el liberalismo y los intentos católicos de conciliar Iglesia y modernidad; el anticlericalismo de una parte de los pensadores ilustrados, y las dificultades que la Iglesia católica y el pensamiento ilustrado demostraron tener para entenderse, han hecho que en el imaginario colectivo persista la contraposición entre catolicismo y libertad. Alexis de Tocqueville (1805-1859) escribió en *La democracia en América* (1835) sobre la relación favorable que existe entre catolicismo y democracia [39]. Los católicos liberales también lo creían así cuando defendían que la libertad era el mejor instrumento para la Iglesia y la evangelización. En el capítulo 9 hemos visto en qué dirección iban las propuestas y las tesis de esos católicos que ya a finales del siglo XIX demostraban su vigor frente al tradicionalismo. No querríamos, en estas páginas, olvidar algunos de los nombres e iniciativas que, desde finales del siglo XIX contribuyeron a la dinamización del pensamiento político y social de matriz católica.

En este recordatorio merece un lugar especial una iniciativa emprendida por el ministro belga J. Hellepute y el presidente de las *Semanas Sociales* francesas y profesor de la Universidad de Lille, Eugène Duthoit conocida como *Unión de Malinas* o *Unión Internacional de Estudios Sociales* (1920). Esta asociación, presidida por el card. Desiré Mercier (1851-1926) [40] y dedicada al estudio de la doctrina social, guarda relación con la conocida Unión de Friburgo (1884-1891), fundada por el card. Gaspard Mermillod (1824-1892). A la Unión de Malinas perteneció el español Severino Aznar (1870-1959), fundador, junto a Salvador Minguijón (1874-1959), del Grupo de la Democracia Cristiana (1919) y el canónigo y vicario general de la Diócesis de Madrid, Juan Francisco Morán. En 1927 la Unión de Malinas publicó su primer «Código social», al que más tarde se sumarían un «Código de moral internacional» (1937), un «Código familiar» (1948) y un «Código de moral política» [41].

[39] Cf. A. TOCQUEVILLE, *El Antiguo Régimen y la Revolución* (Guadarrama, Madrid 1969) 32.

[40] El cardenal Mercier es el fundador de la *Revue Néo-Scolastique* (1894-1909; de 1910 a 1945 *Revue Néo-Scolastique de Philosophie*), muy ligada al desarrollo del neotomismo y a la publicación de la encíclica de León XIII *Aeterni Patris* (4-8-1879). Cf. F. COPLESTON, *Historia de la filosofía,* o.c. IX, 220-233, 244-248; E. CORETH - W. M. NEIDL - G. PFLIGERSDORFFER, *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX.* II: *Vuelta a la herencia escolástica* (Encuentro, Madrid 1994) 49, 361-371; E. CORETH (ed.), *La filosofía del siglo XX* (Herder, Barcelona 1989) 127-131.

[41] UNIÓN INTERNACIONAL DE ESTUDIOS SOCIALES, *Códigos de Malinas: social, familiar, moral internacional, moral politica* (Sal Terrae, Santander 1959).

Esta iniciativa, junto a otras muchas, se suma a una serie de nombres propios que contribuyeron activamente a la renovación del pensamiento católico durante el siglo XX. Son muchos, pero no queremos olvidar los siguientes: Alfred Müller-Armack (1901-1978); Alois Dempf (1891-1945); Enmanuel Mounier (1905-1950); Étienne Gilson (1884-1978); Eugenio d'Ors y Rovira (1882-1954); Gabriel Marcel (1889-1973); Gaston Fessard, SJ (1897-1978); Jacques Maritain (1882-1973); Javier Zubiri (1898-1983); Jean Guitton (1901-1999); Jean-Yves Calvez, SJ (1927-2010); L. Joseph Lebret, OP (1897-1966); Manuel García Morente (1886-1942); Marie-Dominique Chenu, OP (1895-1990); Maurice Blondel (1861-1949); Oswald von Nell-Breuning SJ (1880-1963), y Gustav Gundlach, SJ (1892-1963).

Los citados contribuyeron al desarrollo de un pensamiento que ofreció, en los momentos de mayor tensión ideológica y absolutización de la política estatal, unos principios capaces de sostener en equilibrio las relaciones persona-sociedad-Estado.

El principio de subsidiariedad, formulado en la encíclica *Quadragesimo anno* (15-5-1931) y deudor de la elaboración doctrinal del citado Gustav Gundlach, defendía la centralidad de la persona como soporte de la vida en sociedad, la protección de su dimensión social, expresada en las asociaciones y cuerpos intermedios, hasta llegar a la constitución del Estado como institución subsidiaria. La idea podría resumirse, en sus justos límites, como sigue: «Todo el Estado necesario; el menos Estado posible» [42]. Esta tesis, pese a los esfuerzos del pensamiento católico contra el estatismo, pareció fracasar en la Europa dominada por los totalitarismos.

La aniquilación del hombre y su dignidad hizo que, tras el fin de la II Guerra Mundial, los primeros pasos en el terreno político internacional se encaminaran a construir un orden de relaciones pacíficas de convivencia basado en el fortalecimiento de la democracia, la promulgación de una normativa internacional de protección de los derechos y las libertades fundamentales del hombre y la constitución de una comunidad internacional organizada en instituciones encargadas de velar por la paz. La protección jurídica de la dignidad intrínseca de la persona y el deber de los Estados soberanos de respetar los derechos humanos es expresión de un pensamiento personalista de matriz cristiana que inspiró la *Carta de las Naciones Unidas* (26-6-1945), la *Declaración universal de derechos humanos* (10-12-1948), la *Declaración americana de derechos y deberes del*

[42] Cf. E. CORETH - W. M. NEIDL - G. PFLIGERSDORFFER, *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*. III: *Corrientes modernas en el siglo XX* (Encuentro, Madrid 1997) 788.

hombre (Conferencia de Chapultepec, febrero-marzo de 1945, aprobada en abril de 1948), la Organización Internacional del Trabajo (1945), la fundación de la UNESCO (16-11-1945) y el *Acuerdo sancionador de los crímenes contra la paz, la guerra y la humanidad* (8-8-1945), así como el proyecto de unificación europea a través de la Declaración Schuman (9-5-1950) [43].

Nos fijamos en las páginas que siguen en el magisterio pontificio. Para ello, seguiremos un orden cronológico desde Pío X a Pío XII.

1. San Pío X (1903-1914)

Giuseppe Melchiore Sarto fue elegido Papa en agosto de 1903. Dos meses después publicó su encíclica *Supremi apostolatus* (4-10-1903) sobre la restauración de todas las cosas —incluida la política— en Cristo. Su historia anterior —había ocupado solo cargos pastorales—le hacía desconocer los entresijos de la política, que delegó en su secretario de Estado, el español Rafael M.ª Merry del Val (1865-1930). La reforma litúrgica y la campaña contra el modernismo absorbieron buena parte de sus energías, pero no tienen cabida en estas páginas. Sí la tienen su postura ante la separación Iglesia-Estado, sobre todo en Francia, y la *cuestión romana*. Se refiere también a la Iglesia francesa la condena de *Le Sillon*. En menor medida nos interesan la renovación de la condena de la esclavitud y su postura ante la confesionalidad sindical.

Francia rompió sus relaciones con la Santa Sede al aprobarse la «Ley de separación» (9-12-1905). La reacción vaticana se conoció el día 11 de febrero de 1906: carta encíclica *Vehementer Nos*. El Papa expresó su pesar porque la ruptura del Concordato (1801) implantaba un régimen de separación, contrario al orden sobrenatural, según el cual la acción del Estado se limitaba a la promoción de la prosperidad pública sin atención a la dimensión trascendente. Pío X condenó esta ley porque:

— reducía la dimensión religiosa al ámbito de lo estrictamente privado;

— aceptaba la tesis que de que el Estado no debía reconocer más que la dimensión privada del culto religioso, olvidando la *tesis cató-*

[43] Cf. R. Schuman, *Pour l'Europe* (Nagel, Ginebra 1963); J. Maritain, *Cristianismo y democracia,* o.c., 116, 131, 138. Cf. A. Truyol y Serra, *La sociedad internacional,* o.c., 142; M. Aguilar Navarro (dir.), *Comentarios civiles a la «Pacem in terris»* (Taurus, Madrid 1963); J. A. Carrillo Salcedo, *Dignidad frente a barbarie* (Trotta, Madrid 1999) c.III, 135.

lica que defendía las relaciones entre la Iglesia y el Estado en tanto que sociedades con capacidad de actuación pública;

— negaba la independencia de la Iglesia;

— violaba el derecho de propiedad al nacionalizar la escuela cristiana y otras instituciones de beneficencia [44].

Cuatro años más tarde el Papa publicó la carta apostólica *Notre charge apostolique* (23-9-1910). Pío X condenaba *Le Sillon,* invitaba a sus dirigentes a retractarse de sus errores doctrinales y les pedía que se pusiesen bajo la dirección de los obispos. La condena se explicaba porque *Le Sillon:*

— defendía unas teorías impropias del espíritu católico y francés;

— entendía la democracia política como «la autoridad (que) dimana de Dios, pero reside primordialmente en el pueblo, del cual se desprende por vía de elección o, mejor aún, de selección, sin que por esto se aparte del pueblo y sea independiente de él; será exterior, pero solo en apariencia; en realidad será interior, porque será una autoridad consentida»;

— reducía la obediencia al poder a consentimiento, de modo que se incrementa el riesgo de sedición fruto del supuesto derecho a revocar la autoridad.

Estos presupuestos, decía el Papa, habían sido condenados por León XIII en *Diuturnum illud* (29-6-1881) porque la autoridad u origen del mandato reside en Dios, no en el pueblo. A lo que el Papa añadía: «No se entrega el poder como un mandato, sino que se establece la persona que lo ha de ejercer» (*Notre charge apostolique,* 19-21).

Respecto a Italia ya sabemos por el capítulo anterior que la línea propiciada por León XIII en *Graves de communi* (1901) tuvo que ser reiterada varias veces. También su sucesor debió ocuparse del asunto y disolvió la «Obra de los Congresos»: *Fin dalla nostra prima enciclica* (18-12-1903); *Fra le tante* (19-3-1904); *Il fermo proposito* (11-6-1905); *Píeni l'animo* (28-7-1906). Sustituyó la Obra por «Uniones populares», menos ligadas a la jerarquía, y atenuó el *non expedit,* primero en el ámbito municipal y más tarde en el legislativo.

Junto a esto, el Papa renovó las condenas de la esclavitud en *Lacrimabili statu indorum* (7-6-1912) y medió en la contienda entre Berlín y Colonia a propósito de la confesionalidad sindical en *Singulari quadam* (24-9-1912).

[44] Repitió estas quejas en las encíclicas: *Une fois encore* (6-6-1907), protestando contra la ocupación de propiedades eclesiásticas; *Communium rerum* (21-4-1909) con motivo del VIII centenario de la muerte de san Anselmo, y en varios discursos: «La libertad de la Iglesia» (1913), con ocasión del XVI centenario del Edicto de Milán, y en la alocución *Il grave dolore* (27-5-1914). Protestas semejantes expresó ante la separación Iglesia-Estado decretada en Portugal: encíclica *Iamdudum* (24-5-1911),

2. Benedicto XV (1914-1922)

A diferencia de su predecesor, que no le hizo cardenal hasta su último año de pontificado cuando ya era arzobispo de Bolonia, este Papa tenía una amplia experiencia diplomática —había estado en la Nunciatura de Madrid— y se mantuvo siempre en la línea del cardenal Rampolla. Su pontificado está totalmente ligado a la I Guerra Mundial y a ella están dedicados sus principales documentos: *Ad beatissimi apostolorum* (1-11-1914); *Humani generis redemptionem* (15-6-1917); *Quod iam diu* (1-12-1918); *Paterno iam diu* (24-11-1919); *Pacem Dei munus* (23-5-1920); *Annus iam plenus* (1-12-1920).

Benedicto XV se enfrentó a la guerra con todo lo que esta supuso: «crisis del derecho público compartido», «hundimiento de la civilización europea del siglo XIX», «desintegración de la estructura internacional basada en el concepto de potencia» y «crisis del poder del Estado» [45]. Lo hizo sin contar con un Estado reconocido y sin excesivo prestigio internacional. La guerra le proporcionó, sin embargo, una buena oportunidad para ir liquidando los restos de distancia con el reino de Italia. Un ejemplo de ello fue el levantamiento de la prohibición a los jefes de Estado y de Gobierno de entrevistarse con el rey de Italia y con el Papa en una misma visita a Roma.

Cuando la guerra estalló, el Papa defendió la consecución de un acuerdo de paz y la firma de una tregua navideña. La idea no prosperó y la noche del 24 de diciembre de 1914 confesó a los cardenales que no cesaría en su empeño. La Iglesia optaba por la imparcialidad (Alocución consistorial, 22-1-1915) y exhortaba *A los pueblos beligerantes y a sus jefes* (28-7-1915) a que operaran con realismo y asumieran que «las naciones no mueren; humilladas y oprimidas llevan a regañadientes el yugo que se les impone, preparando la revancha y transmitiendo de generación en generación una triste herencia de odio y venganza». «Hay una parte de justicia en el derecho de las nacionalidades», decía el Papa, aunque reconocía que «formulado de modo absoluto corre el riesgo de conducir a los pueblos a grandes catástrofes» [46].

El Papa siempre recordó que para llegar a la paz era necesario hacer concesiones. Así lo constató en *Dès le début* (1-8-1917), nota que hizo llegar a los gobiernos beligerantes a través del nuncio en Múnich, mons. Eugenio Pacelli (1876-1958), futuro Pío XII. En ella el Papa ofrecía:

[45] Así G. Zagheni, *Curso de historia de la Iglesia*. IV: *Edad Contemporánea* (San Pablo, Madrid 1998) 233-244.

[46] Ch. Alix, *Le Saint-Siège et le nationalisme en Europe (1870-1960)*, o.c., 116.

— Un acuerdo de paz que regulase la reducción de armamento e instituyese el arbitraje internacional. Los Estados que se negaran serían sancionados.

— La regulación de la libertad y comunidad de los mares.

— La condonación «justificada con los beneficios del desarme».

— La restitución pacífica de los territorios ocupados: evacuación de Bélgica y garantía de su plena independencia, la evacuación del territorio francés y de las colonias alemanas.

— La resolución de las cuestiones territoriales entre Francia y Alemania, Italia y Austria.

— El examen de los litigios territoriales en Armenia, los Balcanes y Polonia (*Dès le début,* 4-10).

Benedicto XV no apelaba al principio de las nacionalidades, sino a la necesidad de resolver litigios territoriales y de reconocer las nuevas realidades políticas [47]. Sin embargo, las propuestas pontificias no fueron atendidas. Bélgica no las aceptó [48]. Polonia optó por las promesas bolcheviques [49]. Los serbios, croatas y eslovenos optaron por el Estado yugoslavo bajo la dinastía serbia (1918). Checoslovaquia declaró su independencia (28-10-1918). Ni los propios católicos vieron en las recomendaciones pontificias un signo de imparcialidad. El historiador J. M.ª García Escudero, ponderado y equilibrado en sus expresiones y juicios, no duda en adjetivar el empeño de este Papa por la paz como «incomprendido, calumniado, vilipendiado» [50].

El mapa de Europa cambiaba y la Santa Sede sabía que era preciso iniciar relaciones con los nuevos Estados. El Papa así se lo hizo saber a su secretario de Estado, card. Pietro Gasparri (1852-1934) [51]. La misma actitud mostró en *Diuturni* (15-7-1919) y *Amor ille singularis* (7-10-1919), dirigidas al episcopado alemán y francés, respectivamente, y en la alocución *In hac quidem* (13-6-1921).

El día 1 de diciembre de 1918 Benedicto XV publicó *Quod iam diu* y saludó la celebración del «Congreso de la paz». En mayo de 1920 hizo pública la carta encíclica *Pacem Dei munus,* sobre la restauración cristiana de la paz. El objetivo era promover la unión de los pueblos, mediante el ejercicio del deber de caridad «para garantizar la independencia de cada uno». El Papa alentaba la constitución de una Sociedad de Naciones que congregase, pensando en san Agustín, una sociedad internacional compuesta por los ciudadanos

[47] Ibid., 115.

[48] AA.VV., *Nations et Saint-Siège au XX siècle,* o.c., 39-40, 201-204.

[49] Ibid., 239-240.

[50] J. M.ª García Escudero, *Los cristianos, la Iglesia y la política* (Fundación Universitaria San Pablo, Madrid 1992) 286-287.

[51] Ch. Alix, *Le Saint-Siège et le nationalisme en Europe (1870-1960),* o.c., 112, 115.

de todos los pueblos sobre el respeto a las diferencias nacionales. Pese a las condiciones humillantes impuestas a Alemania, saludó la fundación de la Liga de la Sociedad de Naciones y no dudó en expresar su descontento por la aplicación del principio de las nacionalidades [52]. El Papa estaba preocupado por las consecuencias que la doctrina Wilson provocaría en Europa y en Palestina, como consecuencia de la «Declaración Balfour» [53].

Benedicto XV apostó por la paz, favoreció las reformas autonomistas, pidió al clero nacional de los países con movimientos nacionalistas insurgentes que fueran moderados en sus demandas y antepuso los bienes espirituales a los intereses nacionales. Esa fue su actitud ante la cuestión irlandesa y polaca. En ambos casos el Papa recordó siempre el principio de obediencia a la autoridad y la doctrina de los poderes constituidos. Más dura fue la actitud del Papa ante el nacionalismo checo, pese al apoyo electoral que los católicos eslovacos prestaron al líder de la unificación checoslovaca T. Masaryck (1850-1937).

3. Pío XI (1922-1939)

Ambrogio Damiano Achille Ratti, Pío XI, publicó su primera encíclica, *Ubi arcano,* el 22 de diciembre de 1922. En ella mostró su preocupación por el desorden económico y financiero, la afirmación del comunismo, la fundación de la III Internacional, la marcha sobre Roma, el advenimiento del fascismo y un clima social conflictivo. Intelectual y bibliotecario en Milán y el Vaticano, tuvo una breve y nada exitosa experiencia diplomática como nuncio en Polonia. Más breve, pero con mucho fruto, fue su etapa pastoral al frente de la diócesis más grande de Italia: Milán.

El lema de su pontificado fue «Pax Christi in Regno Christi». En 1925 instituyó la fiesta litúrgica de Cristo Rey, como ideal y denuncia frente a los totalitarismos reinantes. Su energía y miras nuevas aparecieron tras su elección cuando, por primera vez desde 1870, impartió la bendición *Urbi et orbi* desde el balcón exterior de San Pedro. El Papa ya no se sentía prisionero en el Vaticano y acariciaba el firme propósito de avanzar en la normalización de las relaciones con el reino de Italia.

Durante su pontificado se multiplicaron las relaciones diplomáticas de la Santa Sede y se firmaron muchos concordatos. Él fue quien

52 AA.VV, *Nations et Saint-Siège au XX siècle,* o.c., 42-43.

53 H. LAURENS, «Le Vatican et la question de la Palestine», en AA.VV., *Nations et Saint-Siège au XX siècle,* o.c., 309-314.

llevó personalmente la política exterior de la Iglesia, sin que ello restara protagonismo a sus dos secretarios de Estado: los cardenales Pietro Gasparri y Eugenio Pacelli.

Pío XI se enfrentó a numerosos cambios políticos, socio-económicos y geográficos de la Europa de la posguerra. Entre todos ellos destacó el predominio de los totalitarismos y las persecuciones a la Iglesia en México y en España. Nos referiremos a continuación a todos los asuntos políticos a los que se enfrentó Pío XI: la solución de la «cuestión romana»; la condena a los totalitarismos y a *Action Française;* la postura ante las tres grandes alternativas político-sociales (capitalismo, socialismo y comunismo); la defensa de las Iglesias perseguidas y la potenciación de la Acción Católica.

a) *La solución de la «cuestión romana». Los Pactos lateranenses (1929)*

Era evidente que el contencioso con el reino de Italia *—il funesto dissidio—* que tanto dañaba a los católicos italianos debía llegar a su fin [54]. Pío XI lo dejó entrever en su primera bendición *Urbi et orbi.* En *Ubi arcano,* su encíclica programática, expresó, también, el deseo de llegar a un acuerdo sobre una base distinta de la «Ley de garantías», que, impuesta a Pío IX no se había cumplido y se había evidenciado, además, como poco adecuada.

¿Cuál podía ser esa base nueva? Era impensable una restitución de todo el territorio como se hizo en el Congreso de Viena. Tampoco era aceptable que el Papa saliese de Roma creando un nuevo Aviñón. La Santa Sede se había opuesto antes, y lo reiteró durante la I Guerra Mundial, a que una Conferencia internacional dirimiese el contencioso en el caso de una derrota de Italia. Solo quedaba abierta la vía del diálogo. Dentro del mundo eclesiástico se alzaban voces autorizadas que lo defendían [55]. Pío XI autorizó al card. Gasparri, a través de una carta (12-2-1926), para que iniciase conversaciones con el reino de Italia. El fascismo captó pronto la rentabilidad política de asociar la gloria de la Roma, nuevamente imperial, al pontificado.

Las conversaciones se desarrollaron entre el abogado Francesco Pacelli, hermano del futuro Pío XII, y Domenico Barone. Este falleció semanas antes de la firma de los acuerdos y fue el propio Mussolini quien finalizó la tarea. Fueron muy útiles los buenos oficios del historiador jesuita Pedro Tacchi-Venturi, enlace entre el Papa y Mus-

[54] Cf. Ch. Alix, *Le Saint-Siège et le nationalisme en Europe (1870-1960),* o.c., 260-270; AA.VV., *Nations et Saint-Siège au XX siècle,* o.c., 56-59, 114-115.

[55] Lo había propugnado en 1899 el obispo de Cremona, mons. Bonomelli, cuyo escrito fue a parar al *Índice.* Lo repitió más tarde el arzobispo de Udine, mons. Rossi y, ya en tiempos de Pío XI, insistió en ello el cardenal jesuita Francisco Ehrle.

solini. Mientras Víctor Manuel III estuvo a punto de hacer fracasar el acuerdo, Pío XI cedió mucho: disolvió los *scouts* católicos; favoreció el alejamiento de Don Sturzo de Italia, lo que debilitó al Partido Popular con ventaja para el fascismo; mantuvo con tesón las condiciones básicas: libertad e independencia, un territorio soberano e inviolable y gestiones de Italia para que el acuerdo fuese reconocido por las potencias que mantenían relaciones con la Santa Sede. Junto a esto pidió y logró que al acuerdo se uniesen un concordato con Italia y un convenio económico. Italia buscaba y logró que la Santa Sede reconociese la situación de hecho: Roma como capital de Italia.

El contenido de los pactos puede desglosarse en los dos documentos que los constituyen:

— El *Tratado* consta de 27 artículos y cuatro anexos. Regula la creación y la naturaleza neutral del Estado Ciudad del Vaticano, cuyas fronteras se delimitan, a la vez que se concretan los terrenos que gozarán de extraterritorialidad. Se sanciona la inviolabilidad del territorio y de la persona del Papa. Se le reconocen medios de comunicación, correos y moneda propios, se garantiza el derecho de legación activo y pasivo, se promete cuando sea precisa la ejecución civil de las sentencias de la autoridad eclesiástica y se establece que la Santa Sede debe desvincularse de los problemas políticos internacionales con dos excepciones: puede arbitrar la paz cuando sea requerida para ello y puede proclamar sus ideales y valores morales. El último anexo estipula la indemnización económica en 750 millones de liras al contado y 1.000 en Títulos del Estado, menor que la que aseguraba la «Ley de garantías». Pío XI destinó las indemnizaciones al fomento de la independencia del nuevo Estado, creando, entre otras cosas, Radio Vaticana.

— El *Concordato* con Italia añadía aspectos exclusivos: salvaguardar el carácter sacro de Roma, cesión a la Santa Sede de los santuarios de Loreto, Asís y Padua, así como el reconocimiento de la personalidad jurídica de las casas generalicias de órdenes religiosas ubicadas en Italia. Se pretendió también salvar el influjo de la Iglesia en la educación y en la sociedad frente a las pretensiones fascistas.

Fue esencial la creación del Estado Ciudad del Vaticano. Es un Estado atípico [56], aunque no es el único *sui generis*. Otros Estados y otras organizaciones internacionales son, en parte, semejantes a él. Aunque la fórmula tiene inconvenientes, también tiene ventajas y no es la menor la independencia de la Santa Sede y la posibilidad de ser interlocutor reconocido ante los demás Estados. Hoy lo planteamos

[56] Cf. C. CORRAL SALVADOR, «Lección inaugural del curso 1989-1990 en la Universidad Pontificia Comillas», en ÍD., *LX Aniversario de la Ciudad del Vaticano (1929-1989)* (Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1989) esp. 38-43.

de otra manera, pero en 1929 no había, posiblemente, una solución mejor [57].

b) *Los enfrentamientos con los totalitarismos*

Buena parte del pontificado coincidió con el auge de totalitarismos. Con todos se enfrentó Pío XI.

Con el fascismo chocó el Papa a los pocos meses de haber firmado los Pactos lateranenses. El detonante fue el ataque de Mussolini contra la Acción Católica. Tras la disolución del Partido Popular, el *Duce* cerró los locales de 5.000 grupos de Acción Católica de la juventud masculina y 10.000 de la femenina. Era la última fase de una persecución durísima, que había comenzado con un discurso de Mussolini en mayo de 1929 y continuado con una campaña de prensa, el hostigamiento del *Lavoro Fascista* y varias actuaciones más. Tras el discurso pronunciado en Milán por el diputado fascista Giovanni Giuriati, el Papa dirigió al arzobispo de Milán, card. Schuster, la carta *Dobbiamo intratenerla* (26-4-1931) que condenaba el régimen totalitario. Cuando, semanas más tarde, el *Duce* arremetió contra los centros de Acción Católica, la respuesta no se hizo esperar. El Papa valoraba positivamente los Pactos de Letrán, firmados año y medio antes, pero no estaba dispuesto a aceptar el ataque. *Non abbiamo bisogno* (29-6-1931) defendía esta organización eclesial, al tiempo que denunciaba los manejos totalitarios en general y las aspiraciones fascistas en materia de matrimonio y enseñanza. La relación con el fascismo fue a partir de este momento tensa, agrandada por el nulo entusiasmo pontificio ante los intentos oficiales de hacer ver la campaña de Etiopía como una conquista cristiana o la ayuda a Franco (1892-1975) como una cruzada contra el bolchevismo ateo.

El Papa se enfrentó con decisión al *nacionalsocialismo* en 1937. Cuatro años antes había firmado un Concordato con el III Reich (20-6-1938) [58] en el que este reconocía el poder espiritual de la Iglesia y regulaba sus derechos. La Iglesia era absolutamente consciente de la incompatibilidad de la doctrina católica con el régimen político alemán, pero el Concordato garantizaba que, en caso de violación, la Iglesia podría denunciar los abusos y el Gobierno no podría acusarla de injerencia [59].

[57] Cf. R. M.ª Sanz de Diego, «El Vaticano cumplió 70 años»: *XX Siglos* 40 (1999) 92-97. En el mismo número y sobre el mismo asunto escriben J. M.ª Laboa, «El "Estado de la Iglesia" a partir del s. xvi», 70-85, y A. Monticone, «El Pacto de Letrán y la sociedad italiana (1929-1984)», 86-91.

[58] Cf. Ch. Alix, *Le Saint-Siège et le nationalisme en Europe (1870-1960)*, o.c., 285-295; AA.VV, *Nations et Saint-Siège au XX siècle*, o.c., 76s.

[59] Ch. Alix, ibíd., 295-303. Cf. Pío XII, *La Iglesia católica y el nacionalsocialismo* (2-6-1945), 11-16.

Cuatro años después de firmado el Concordato, el 14 de marzo de 1937 —domingo de Ramos—, los católicos alemanes conocieron la *viva preocupación* con la que el Papa se dirigía a ellos. *Mit brennender Sorge* entró de modo clandestino en Alemania. La encíclica desmontaba los engaños del vocabulario nacionalsocialista y aclaraba que la fe tiene por objeto a Dios, Jesucristo y la Iglesia, y no el pueblo, la raza o el Estado. Pío XI condenaba el culto idolátrico a estas entidades y defendía la igualdad de todos los hombres a los ojos de Dios. Sobre la unidad del género humano, contra el racismo y el antisemitismo versaba también su encíclica inédita *Humani generis unitas* (julio-septiembre de 1938) [60].

El racismo y el carácter totalitario del Estado alemán sostenían un orden moral y social que subyugaba al hombre en lugar de promover su libre desenvolvimiento, ejercía violencia contra los derechos humanos recibidos de Dios e instauraba un continuo estado de guerra [61]. Esta fue la actitud que el Papa mantuvo frente a los movimientos filofascistas del área flamenca y francófona, especialmente contra León Dégrelle (1906-1994) y su movimiento *REX* [62].

Como recordaba el Papa en *Ubi arcano* (23-12-1922), quienes se convertían en adalides del nacionalismo inmoderado ignoraban que, por encima de la propia raza y nación, todos los pueblos del mundo participan de un mismo hecho: la fraternidad. Olvidar este principio suponía despreciar los derechos de los pueblos a su existencia y prosperidad (*Quas primas,* 11-12-1935). Sobre esta misma cuestión se pronunció Pío XI en la alocución consistorial de 24 de diciembre de 1930. El discurso que iba a pronunciar y no pudo hacerlo por su muerte (11-2-1939) era otra denuncia del racismo, como lo quiso ser *Humani generis unitas.*

Volviendo a Alemania, es preciso recordar que, con anterioridad a *Mit brenender Sorge,* se habían hecho públicas varias condenas contra el nacionalsocialismo: en septiembre de 1930 el obispado de Maguncia negó los sacramentos a los afiliados al Partido Nacional Socialista; en 1934 el Santo Oficio había condenado la obra de Rosenberg, *El mito del siglo XX;* en abril del mismo año una carta de la Sagrada Congregación de Seminarios y Universidades (13-4-1934) había presentado ocho proposiciones contra los errores del nacional-

[60] G. Passelecq - B. Sucheck, *La encíclica de Pío XI que Pío XII no publicó* (PPC, Madrid 1995); algunos de sus párrafos fueron incorporados por Pío XII a su encíclica programática *Summi pontificatus* (20-10-1939).

[61] Cf. J. Maritain, «Persona y sociedad», en Íd., *La persona y el bien común* (Desclée de Brower, Buenos Aires 1946) 40; J. T. Délos, *El nacionalismo y el orden del derecho,* o.c., 101; L. Sturzo, *Nacionalismo e internacionalismo,* o.c., 47-57.

[62] Este grupo guarda una innegable sintonía con *Falange Española,* fundada por José Antonio Primo de Rivera (1903-1936), y con la *Guardia de Hierro* rumana fundada por Cornelio Codreanu (1899-1938).

socialismo. En ella podía leerse: «La razón fundamental es la de que el Estado totalitario está edificado sobre una base absoluta. Ya sea esta base la nación, el imperio, la raza o la clase, nos enfrentamos en cada caso ante una deificación que no reconoce límites morales, jurídicos o religiosos» [63].

Cinco días después de *Mit brennender Sorge*, el Papa publicó *Divini redemptoris* (19-3-1937) contra el comunismo estatista y materialista. Con la vecindad cronológica el Papa pretendía, sin duda, hacer patente que se oponía a toda forma de totalitarismo. En este caso, Pío XI recuperaba el contenido de lo que con anterioridad había dicho y escrito sobre el comunismo, al tiempo que se refería al magisterio de sus predecesores (ibíd., 4-5). En la práctica, el Papa volvía a oponerse a la visión marxista respecto a Dios, el ser humano, la sociedad y la familia. De ninguna manera la oposición se basaba en motivos económicos o en la preferencia por el sistema económico capitalista. Tampoco era oposición a Rusia [64].

c) *Condena pública de la «Action Française»*

Pío X había condenado este movimiento en 1914 pero la condena no se hizo pública. El 20 de diciembre de 1926 la publicó Pío XI. Poco tiempo después, el Santo Oficio publicó un decreto de condena contra varios libros de Maurras (5-1-1927) y otro decreto de penas canónicas (16-11-1928).

Maurras y su partido, «refractario al *ralliement*», era condenado por sostener un *nacionalismo integral* y pagano, defender el Estado total, la esclavitud y el antisemitismo —doctrina condenada por el Santo Oficio (25-3-1928) [65]—, sostener el indiferentismo moral con respecto a los medios de acción política, instrumentalizar la religión católica y defender errores sobre la Iglesia. En el texto de la condena podía leerse: «Ningún católico puede adherirse a un partido que anteponga los intereses políticos a los intereses religiosos, exponerse o exponer a otros a doctrinas que son un peligro, ni leer, ni sostener, ni

[63] Cf. L. STURZO, *Nacionalismo e internacionalismo,* o.c., 52.

[64] En el capítulo anterior nos hemos hecho eco de las condenas del marxismo ya desde Pío IX. Pío XI se ocupó ya antes de él: *Nostis quas* (18-12-1924); *Miserentissimus Redemptor* (8-5-1928); *Quadragesimo anno* (15-5-1931); *Caritate Christi* (3-5-1932); *Acerba animi* (29-9-1932); *Dilectissima nobis* (3-6-1933). Sobre la perspectiva desde la que el magisterio de la Iglesia se ha opuesto al comunismo, cf. V. MIANO, *Continuidad y evolución en la enseñanza del magisterio respecto al comunismo, socialismo y marxismo* (Obra Nacional de la Buena Prensa, México 1981). Más brevemente: R. M.ª SANZ DE DIEGO, «La doctrina social de la Iglesia, ¿anticomunista?»: *Revista de Fomento Social* 179 (1990) 247-261.

[65] Cf. CH. ALIX, *Le Saint-Siège et le nationalisme en Europe (1870-1960),* p.IV, c. preliminar; AA.VV., *Nations et Saint-Siège au XX siècle,* o.c., 53-55, 128-129, 146-147; L. STURZO, *Nacionalismo e internacionalismo,* o.c., 25.

favorecer periódicos dirigidos por hombres cuyos escritos van contra la doctrina y la moral católica». La condena había estado precedida por tres advertencias:

1. Decreto del Santo Oficio siendo papa Pío X.
2. Carta del cardenal Paulin-Pierre Andrieu (1907-1935) a una pregunta dirigida por un grupo de jóvenes católicos franceses (25-8-1926).
3. Carta de Pío XI *Nous avons lu* (5-9-1926), que condena al movimiento «Action Française» [66].

Pío XII levantó la excomunión en 1939 después de que los condenados prestasen una declaración de obediencia.

d) *La actitud cristiana ante los sistemas político-sociales*

Pío XI inauguró una costumbre que con el tiempo seguirían sus sucesores: conmemorar la aparición de *Rerum novarum.* En su 40.° aniversario publicó la encíclica *Quadragesimo anno* (15-5-1931) y en ella expresó la postura de la Iglesia ante los tres sistemas político-sociales entonces vigentes: capitalismo, socialismo y totalitarismo.

El *capitalismo* se había extendido con rapidez y, pese a las predicciones de Marx y a la crisis de 1929, no solo no había desaparecido, sino que se había fortificado. Pese a ello, las preocupaciones del Papa con respecto al capitalismo eran de orden moral. El movimiento que se había anunciado como defensor de la libertad la había eliminado, de hecho. Las multinacionales tenían más poder que los mismos Estados y los monopolios, cárteles y *trust* imponían sus leyes. El Papa presentaba dos objeciones claras a un sistema en el que sobrevivían los más violentos (ibíd., 107, 110): el capitalismo es *injusto* porque quiere acaparar todos los beneficios y porque mantiene como principio moral válido la ley oferta-demanda; es *engañador* porque, prometiendo la libertad, ha traído la dictadura y porque blasona de cristiano aunque le mueve primordialmente el lucro egoísta [67].

Acerca de los *socialismos* distinguía entre la II y la III Internacional, el socialismo y el comunismo. Era sucinto con respecto a este último que, por su negación del derecho de propiedad y la defensa

[66] CH. ALIX, ibíd., 242; J. L GUTIÉRREZ GARCÍA (ed.), *Doctrina pontificia,* o.c. II, 518-523.

[67] Los puntos de vista de *Quadragesimo anno* sobre los cuatro sistemas —capitalismo, socialismo, comunismo y totalitarismo— se expresan con más amplitud en DEPARTAMENTO DE PENSAMIENTO SOCIAL CRISTIANO, *Una nueva voz para nuestra época (Populorum progressio, 47)* (Universidad Pontificia Comillas, Madrid [3]2006) 37-41, 234-239.

del uso de la violencia, se situaba muy lejos de la cosmovisión cristiana. El juicio respecto al socialismo era más matizado. Había cedido con relación al derecho de propiedad y al uso de la violencia. Pese a ello, mantenía una visión del hombre y de la sociedad que lo hacían incompatible con el cristianismo. Con palabras tajantes, válidas para las condiciones de 1931, afirmaba: «Socialismo religioso, socialismo cristiano, son términos contradictorios; nadie puede al mismo tiempo ser buen católico y verdadero socialista» (ibíd., 120).

El tratamiento del *totalitarismo* se añadió en el último momento a *Quadragesimo anno.* Se debió a la pluma del Papa y no es de los párrafos más claros. El Papa había establecido tres principios para renovar el orden social que se oponían a los tres sistemas:

— frente al capitalismo, *la ilicitud moral de la ley oferta-demanda* tomada absolutamente [68];

— frente a los colectivismos marxistas, *la colaboración* que supere la lucha de clases;

— frente a los totalitarismos, el principio de *subsidiariedad* [69].

En virtud de este tercer principio se distanciaba del corporativismo fascista que nada tenía que ver con el modelo corporativo católico.

e) *La defensa de las Iglesias perseguidas*

México y España fueron las dos naciones en las que la Iglesia fue objeto de persecución durante la década de los 30. En *México* la persecución se recrudeció entre 1924 y 1928, bajo la presidencia de Plutarco Elías Calles (1877-1945) [70]. Su política anticlerical se apoyaba en la Constitución de 1917, laica y agresiva. Calles expulsó al nuncio y a los religiosos extranjeros, cerró colegios católicos y prohibió el culto público. El Papa respondió a estas agresiones con varios documentos: carta apostólica *Paterna sane* (2-2-1926); encíclica *Iniquis afflictisque* (18-11-1926); encíclica *Acerba animi* (29-9-1932) —denunciando el incumplimiento por parte del gobierno mexicano del acuerdo alcanzado en 1929— y *Firmissimam constantiam* (28-3-1937) —encíclica que orientaba a la creación de un laicado

[68] No dejaba de reconocer sus ventajas, pero se oponía a su carácter de absoluto moral: 88.

[69] Su formulación se debe a G. Gundlach, SJ (1892-1963). Como es sabido, la Segunda instrucción sobre de la Teología de la liberación: *Libertad cristiana y liberación* (22-3-1986) 73 lo coloca, junto con el de solidaridad, como uno de los principios fundamentales de la doctrina social de la Iglesia.

[70] Un buen resumen de la situación de la Iglesia mexicana en los dos últimos siglos en: B. SÁENZ DE SANTA MARÍA GÓMEZ-MAMPASO, «Las relaciones Iglesia-Estado en México (s. XIX-XX)»: *ICADE* 62 (2004) 271-294.

con participación en los asuntos públicos, a través de la Acción Católica, al tiempo que abría el camino hacia la resistencia civil, antecedente de la «no violencia activa»—. El Papa recordaba que la acción pública de los católicos requería medios que debían encontrarse en el orden civil. Cuando esto no sucedía y, además, se atentaba contra las más elementales libertades religiosas y civiles, no se podía descartar el empleo de la *resistencia proporcionada* contra la autoridad. Esta consideración requería una precisa valoración moral de los medios de acuerdo a las circunstancias.

Una vez proclamada la II República en España, la Constitución de 1931 ignoró el Concordato y estableció un régimen de separación Iglesia-Estado, amenazó con disolver a los jesuitas —la amenaza se cumplió el 23 de enero de 1932— y someter a una ley especial a todas las órdenes religiosas. La enseñanza católica estaba amenazada de muerte. Para completar el cuadro, en junio de 1933 se aprobó la «Ley de confesiones y congregaciones religiosas». Ante estas medidas, Pío XI levantó su voz en *Dilectissima nobis Hispania* (3-6-1933) [71].

f) *La potenciación de la Acción Católica*

Pío XI tenía interés especial porque la cosmovisión cristiana inspirase la vida pública. Esta es la base de sus principales intervenciones magisteriales. La institución de la fiesta litúrgica de Cristo Rey (*Quas primas,* 11-12-1925) era una expresión más que simbólica. La realeza de Jesucristo debía llegar a todos los ámbitos de la vida social. Por eso escribió *Divini illius Magistri* (31-12-1929) contra el estatismo que pretendía ocupar el lugar que correspondía a la Iglesia en la enseñanza. Es aquí donde ya adelanta lo que sería más tarde el principio de subsidiariedad. En la misma línea escribe *Casti connubii* (31-12-1930) que pretendía que la familia y el matrimonio se orientasen de acuerdo con valores cristianos. Obviamente buscaba lo mismo con *Quadragesimo anno,* aplicado esta vez a la vida económico-social.

El cauce para la participación de los cristianos en los asuntos públicos y comunes era, en la mente del Papa, la Acción Católica, ya desde su encíclica programática, *Ubi arcano* [72]. Era más acuciante

[71] Han aparecido recientemente varios estudios sobre la actitud de la Iglesia española ante la II República. Los utiliza R. M.ª SANZ DE DIEGO en «Tres preguntas acerca de la Iglesia en la II República española»: *Estudios Eclesiásticos* 84 (2009) n.330, p.593-628.

[72] J. SÁNCHEZ JIMÉNEZ, «Conciencia social y acción ciudadana en el catolicismo español del siglo XX», en A. GALINDO - J. BARRADO BARQUILLA, *León XIII y su tiempo,* o.c., 214.

aún acercarse a este ideal desde la imposibilidad de hacerlo a través de partidos confesionales o de formaciones políticas que llevasen a la práctica las directrices de la jerarquía. Disuelto en Italia el Partido Popular, era la Acción Católica la que podía encauzar la actividad pública de los creyentes. Mussolini lo captó y por eso atacó a la Acción Católica con el pretexto de que era una forma de encubrir al Partido Popular, falacia a la que respondió el Papa en *Non abbiamo bisogno*.

4. Pío XII (1939-1958)

Eugenio Pacelli fue elegido Papa el día de su 63 cumpleaños (4-3-1939) [73]. La coronación papal tuvo lugar ya en la Plaza de San Pedro y fue retransmitida por radio.

Este «hombre de paz» parecía adecuado para ser el «Papa de la guerra». Su primera encíclica *Summi pontificatus* (20-10-1939) apareció ya en tiempo de guerra. Insertó en ella, sin indicarlo, algunos párrafos de la encíclica *Humani generis unitas,* encargada por Pío XI a los jesuitas J. La Fargue, G. Desbuquois y G. Gundlach. Nombró secretario de Estado al card. Maglione. Cuando este falleció (1944) no fue designado ningún sustituto, por lo que el mismo Papa ejerció de secretario de Estado ayudado por mons. Domenico Tardini y mons. Giovanni Battista Montini, a quienes nombró prosecretarios de Estado en 1952.

El gran problema de la primera parte de este pontificado fue la II Guerra Mundial. Acabada esta, su magisterio se centró en la reconstrucción de una sociedad cristiana. Acompañaron a su magisterio, entre otras medidas, los decretos del Santo Oficio contra el comunismo y el Concordato con España (1953) precedido por el Acuerdo de 1941. Nos referiremos a todo ello.

a) *La actitud de Pío XII ante la II Guerra Mundial*

En este apartado nos ocuparemos de sus iniciativas en favor de la paz antes de que estallase la contienda, de su actitud durante la guerra, su magisterio y su presunto silencio ante los crímenes nazis.

[73] Según R. SERROU, *Pío XII. El papa-rey* (Palabra, Madrid 1997) 22-23, estaba ya elegido por la mayoría requerida al segundo escrutinio, al final de la mañana del primer día. Pero el elegido pidió una tercera votación de confirmación, que le permitió unas horas más de reflexión.

— Iniciativas por la paz antes de estallar la guerra.

Su experiencia previa como secretario de Estado le permitió actuar en el mundo diplomático a las pocas semanas de su elección. En mayo de 1939 sugirió una conferencia entre Alemania, Polonia, Inglaterra, Francia e Italia, que no prosperó. Una semana antes de la invasión de Polonia (24-8-1939) lanzó su mensaje, *Angustiosa llamada de Padre,* que inspiró sus actuaciones en los años siguientes: «Nada se pierde con la paz, todo puede perderse con la guerra». Con este mensaje ordenó a los nuncios de la Santa Sede en Europa que convencieran a los gobiernos de la necesidad de convocar una cumbre para dirimir sus diferencias. Entre los días 30 y 31 de agosto intentó, inútilmente, detener el conflicto. El 1 de septiembre el ejército de Hitler invadió Polonia.

— La actitud básica ante la guerra: imparcialidad.

En el lenguaje preciso y ajustado de Pío XII la actitud de la Santa Sede ante la guerra debía ser la *imparcialidad.* Esta no equivale a neutralidad, cercana a la indiferencia pasiva que llevaba a no ser de un bando ni de otro, sino que implica la valoración de las realidades conforme a la verdad y a la justicia, sin inclinarse por ninguno de los contendientes. Esta actitud se basaba en un concepto de Iglesia madre de todos, contendientes y neutrales, que aspiraba a ser, finalizada la contienda, principio de reconstrucción de la sociedad. Pretendía atender a la situación de la Iglesia en cada nación para ahorrar a los católicos de cada una de ellas cuantas dificultades fuese posible.

Le movieron a adoptar esta actitud varias consideraciones: *1)* la experiencia de la I Guerra Mundial hizo ver al Papa que los esfuerzos desinteresados de Benedicto XV no fueron reconocidos ni por los gobiernos ni por los católicos. La red de relaciones diplomáticas de la Santa Sede era en 1939 mucho más densa que en 1914-1918, pero su valor seguía siendo reducido. *2)* Los Pactos lateranenses, dato nuevo respecto a la guerra de 1914-1918, obligaban a la Santa Sede a desvincularse de los problemas políticos internacionales, aunque dejaban dos puertas abiertas: podía proclamar la validez de los principios morales y de los ideales y podía arbitrar la paz. Esto coincidía con el carácter de Pío XII. *3)* Aunque los Pactos lateranenses garantizaban la libertad e inviolabilidad de la Ciudad del Vaticano, en la práctica, a partir de 1941, la Santa Sede contó con la hipótesis de una invasión alemana y de la prisión del Papa. De hecho, el *Führer* pensó en ello.

El Papa fue realista sobre su escasa capacidad de influjo para acabar con la contienda. En cambio valoró con optimismo el poder

moral de la Iglesia cara a la reconstrucción moral del mundo cuando la guerra finalizase.

— El magisterio del Papa durante la guerra.

Pío XII no expresó su magisterio social y político a través de encíclicas, sino de radiomensajes, discursos y alocuciones. Son escritos breves, concisos y brillantes, de entre los que destacan los seis que se hicieron públicos con motivo de la Navidad. Los dos primeros, muy semejantes, son alocuciones al Sacro Colegio. En algunos se hace un canto a Roma en un intento de salvar a la Ciudad Eterna de los horrores bélicos. En casi todos, el contenido esencial se concreta en seis puntos:

1. *In questo giorno* (24-12-1939). Búsqueda de la paz. Para una paz duradera es preciso: 1) *asegurar* la vida e independencia de todas las naciones, grandes y pequeñas; 2) *liquidar* la esclavitud de la carrera de armamentos, para que la paz prospere; 3) *aprender* del pasado en la institución de sociedades supranacionales; 4) *respetar* los derechos de las naciones y las minorías étnicas; 5) *respeto* al derecho divino y sed de justicia, amor que vale para los que no tienen fe. El Papa recordaba sus esfuerzos por la paz y condenaba con firmeza la invasión de Polonia.

2. *Grazie* (24-12-1940). Actitudes nuevas. Además de proclamar la independencia de la Iglesia ante los sistemas políticos y recordar la acción de Benedicto XV en la I Guerra Mundial, expone el siguiente *leit-motiv:* 1) *victoria sobre el odio* que divide un mundo en el que la propaganda desfigura la verdad de los hechos; 2) *victoria sobre la desconfianza* —volver a la fidelidad a los pactos firmados—; 3) *victoria sobre el funesto principio de que la utilidad es la base del derecho* y de que la fuerza crea derecho —vuelta a la moralidad—; 4) *victoria sobre los gérmenes de los conflictos* —diferencias estridentes en la economía—. Hay que asegurar a todos un nivel de vida conveniente; 5) *victoria sobre el egoísmo,* que viola el honor de los Estados y la libertad de los ciudadanos.

3. *Nell'alba* (24-12-1941). Orden internacional distinto. En este radiomensaje hay una alusión suficientemente clara, aunque sin nombrarle, a Hitler. El Papa anunciaba que la necesidad de los fieles a conocer la verdad puede prevalecer sobre la reserva que el Papa se ha impuesto (n.27). Hay también una alusión clara al paganismo mussoliniano: Roma es más grande por Cristo que por los césares (n.30). Y, antes, una formulación del destino universal de los bienes, anterior al Vaticano II. Los cinco puntos habituales se centran en la necesidad de crear un orden internacional nuevo. Insiste en: 1) *salvar la libertad* —es inevitable que las grandes naciones se asocien y tracen el camino

a las débiles, pero sin violar su libertad política, respetando su neutralidad y la tutela de su propio progreso económico—; 2) *salvar las peculiaridades de las minorías* —lingüísticas, culturales, económicas—; 3) *salvar la distribución universal de los bienes de la tierra;* 4) *salvar la paz,* acabando con la guerra y la carrera de armamentos —hay que ir a una limitación progresiva de armas—; 5) *salvar la libertad religiosa* y cesar en la persecución a la Iglesia.

4. *Con sempre* (24-12-1942): Nuevo orden nacional. Lo más llamativo de este documento es la condena del racismo hitleriano y del totalitarismo que lo hacía posible (n.17). Adelanta, también, el concepto de bien común, que popularizará Juan XXIII en *Mater et Magistra.* Pensando ya en los años posteriores a la guerra, hace hincapié en los problemas sociales: derechos humanos, destino universal de los bienes y propiedad, trabajo-salario. La vida social debe ser convivencia en el orden y en la tranquilidad. Sobre esta base presenta los puntos fundamentales para la vida social: 1) *dignidad y derechos de la persona humana* a mantener y desarrollar: vida corporal y espiritual, libertad religiosa, matrimonio y familia, trabajo, elección de estado, bienes materiales —seis años antes de la *Declaración de derechos humanos,* el Papa, al que se acusará de no mencionarlos luego, había hecho ya un elenco de los básicos—; 2) *defensa de la unidad social y particularmente de la familia:* matrimonio indisoluble; 3) *dignidad y prerrogativas del trabajo:* tiene dignidad y perfecciona a la persona —salario justo familiar, formación de hijos de obreros—; 4) *reintegración de ordenamiento jurídico, dañados por el positivismo y el utilitarismo* —debe fundarse en Dios y defenderse de la arbitrariedad humana—; 5) *concepción del Estado según el espíritu cristiano* al servicio de la sociedad. Una lectura desapasionada de este radiomensaje hace ver la inanidad de las críticas contra el Papa por su silencio ante los crímenes nazis y por su reticencia ante la *Declaración de los Derechos Humanos.*

5. *Ancora una quinta volta* (24-12-1943): Ante el fracaso de los «humanos». Este radiomensaje se diferencia de los anteriores y posteriores [74]. No sigue el esquema de ninguno de estos y es más bien un intento de consolar: a los desalentados porque la guerra parece no tener límites; a los desilusionados porque habían puesto su esperanza en la economía o en la ciencia; a los desolados porque su ideal era el trabajo o los placeres de la vida. A todos los exhorta a trabajar por la paz, como opción moral y jurídica, renunciando a exigir a los otros la renuencia a sus derechos.

[74] De hecho no está recogido en J. L GUTIÉRREZ GARCÍA (ed.), *Doctrina pontificia,* o.c. II. Se encuentra, en cambio, en P. GALINDO (ed.), *Colección de encíclicas y documentos pontificios,* I (Junta Nacional de Acción Católica, Madrid 1967) 360-369.

6. *Benignitas et humanitas* (24-12-1944): Paso a la democracia. No se presentan aquí cinco puntos para la paz. Posiblemente el Papa tenga conciencia de que ya se avecina la victoria de los aliados. Se orienta más al futuro, al establecimiento de la democracia. Para esto el pueblo debe no ser masa y los políticos han de ser honestos. Pensando ya en un futuro sin guerra, el Papa insta a reconocer dos convicciones: la unidad del género humano y que la guerra no soluciona las controversias internacionales. Postula un órgano común que mantenga la paz: una ONU sin imposición de nadie. Anticipa la necesidad de juicio a quienes violaron el derecho común (Núremberg) y ofrece de nuevo la ayuda de la Iglesia para este mundo nuevo, reconstruido moralmente.

Este fue el contenido de los radiomensajes navideños durante la guerra. Su finalidad fue triple: crear y difundir un cuerpo doctrinal ante una situación nueva, dar base a las actuaciones de los creyentes e influir en decisiones concretas.

— La acción del Papa y su presunto silencio ante los crímenes nazis.

Junto a la clarificación doctrinal, es preciso recordar la acción humanitaria llevada a cabo por el Papa: acogió en el Vaticano a políticos y embajadores de ambos bandos, organizó una red de centros católicos que acogían a judíos, creó una oficina de información sobre desaparecidos, logró que escapasen de la muerte un 80% de los 950.000 ajusticiados que salvaron la vida, contribuyó a que en Italia no hubiese leyes racistas ni se entregasen judíos a las *SS* [75]. Como gesto que recorrió el mundo, visitó el barrio de San Lorenzo tras un bombardeo: era la primera salida del Vaticano que un Papa hacía desde 1870. Sin embargo, cinco años después de su muerte, R. Hochhuth publicó una obra de teatro, *El vicario,* en la que denunciaba que el miedo había llevado a Pío XII a guardar silencio ante los crímenes contra los judíos [76]. La obra, que no es histórica, ha sentado una serie de premisas que han merecido respuesta. La resumimos brevemente.

[75] Es inmensa la bibliografía sobre este punto. Dos resúmenes recogen y exponen con más amplitud lo que aquí resumimos: R. M.ª Sanz de Diego, «¿Silencio de Pío XII en la Segunda Guerra Mundial?»: *XX Siglos* 42 (1999) 52-59; «Nosotros recordamos: una reflexión sobre la Soah», en E. Gil - A. Valastro, *«Liber amicorum». Libro-homenaje a Juan Bautista Valero, SJ* (Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2003) esp. 245-258. Posteriormente, han seguido publicándose libros, entre los que destacamos dos en castellano: R. Moro, *La Iglesia y el exterminio de los judíos. Catolicismo, antisemitismo, nazismo* (Desclée de Brouwer, Bilbao 2004), y P. Blet, *Pío XII y la segunda guerra mundial* (Cristiandad, Madrid 2004).

[76] La película *Amén,* de C. Costa-Gavras (2001), ha reproducido este argumento.

El silencio no fue total. Pío XII denunció en varias ocasiones los crímenes contra los judíos. Fueron muchos los hombres y mujeres de Iglesia que se arriesgaron para salvar de la muerte a judíos en muchos países de Europa. Hay constancia de que muchas de estas acciones fueron estimuladas por el Papa o sus colaboradores más directos [77]. Con todo, reconociendo esta labor humanitaria, muchos continúan blandiendo como acusación el presunto silencio de Pío XII ante el Holocausto. Es preciso hacer una doble puntualización:

1. *El Vaticano estuvo informado* desde mediados de 1942. El Papa ordenó que se confirmasen las noticias y se ayudase a las víctimas [78]. Las noticias no eran abundantes, concretas ni fiables. Se conocía algo acerca de traslados de judíos —y también de gitanos y de otras razas, aunque de esto no se hable— a campos de concentración y de malos tratos en ellos. Por supuesto, no se conocían las cifras —que se supieron posteriormente— ni la decisión de llegar a la «solución final». Por otra parte, las informaciones que recibía la Secretaría de Estado estuvieron muy condicionadas por la presión que ejercían los servicios secretos alemanes [79].

2. *El silencio no fue absoluto.* Al menos en tres ocasiones el Vaticano habló acerca de esto.

• Desde su llegada al poder, Hitler ordenó la esterilización, entre otros, de los no arios. Ante la protesta de la Iglesia y la inminente firma del Concordato, el *Führer* retrasó la ley que la justificaba. Una vez comenzada la guerra, las autoridades nazis dieron un paso más: la eutanasia. Las protestas de los pastores luteranos y católicos —en especial de Von Gallen y Von Preysing— tuvieron tal eco que Hitler anunció (24-8-1941) el final del programa de eutanasia. Ya antes, el 6 de diciembre de 1940, el Santo Oficio condenaba la eutanasia por orden del Papa y publicaba su declaración en *L'Osservatore Romano* [80].

[77] En 1963, a raíz de la publicación de *El vicario,* de R. Hochhuth, J. Lichten, historiador judío, director entonces del Departamento de Asuntos Internacionales de la Liga Antidifamación *B'nai B'rith,* escribió «A Question of Judgment: Pius XII and the Jews», publicado por la National Catholic Welfare Conference: cf. en: *www.catholic-league.org.* Recoge muchas de las intervenciones humanitarias de Pío XII y la Santa Sede a favor de los judíos. Sobre el mismo tema, más recientemente, A. GASPARI, *Los judíos, Pío XII y la leyenda negra* (Planeta, Barcelona 1998); y J. E. SCHENK-SANCHÍS - V. CÁRCEL ORTÍ, *Pío XII ¿defensor de los judíos?* (Edicep, Valencia 2002).

[78] Cf B. SCHNEIDER - A. MARTINI -R. GRAHAM - P. BLET, *Actes et documents du Saint Siège relatifs à la Seconde Guerre Mondiale* (en adelante, *Actes*), 12 vols. (Librería Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 1965-1981) VIII, 466. Cf. también R. SERROU, *Pío XII. El papa-rey,* o.c., 239-240.

[79] Ibíd., 242-244, con testimonios del P. A. Martini, P.Duclos y otros, que precisan esta afirmación. Cf., también, 250 y 267.

[80] Cf. R. A. GRAHAM, «Il diritto di uccidere del Terzo Reich, preludio al genocidio»: *La Civiltà Cattolica* 2994 (1975) 565.

• En el radiomensaje de Navidad de 1942, *Con sempre,* condenaba el racismo en general (n.17) y denunciaba, más en concreto, el crimen que se realizaba contra los cientos de millares de personas, que, sin culpa alguna, solo por razones de nacionalidad o de raza, se veían destinadas a la muerte o a un progresivo aniquilamiento (n.65) [81].

• En la alocución consistorial que dirigió a los cardenales el 2 de junio de 1943 volvió a aludir sin rodeos a quienes por su nacionalidad o estirpe están sufriendo perjuicios, graves y agudos dolores y están destinados, sin culpa propia, a constricciones exterminadoras [82].

Las intervenciones públicas fueron, sin duda, escasas. Posiblemente hoy nos dejaría más tranquilos que Pío XII hubiese hecho una denuncia clara con nombres, hechos, fechas y culpables. Pero eso ¿era posible en 1942/1945? ¿Era conveniente? No es fácil aventurar una respuesta afirmativa. En cualquier caso, las denuncias realizadas fueron más allá de las que hicieron otros conocedores de los mismos datos. Para la mayoría de los que las oyeron ciertamente fueron claras y las entendieron muchos. Para algunos de los que tenían deseos de un pronunciamiento tajante de la Santa Sede, estas alusiones resultaron escasas y pacatas [83]. Pero para otros fueron nítidas: tras el radiomensaje de Navidad de 1942 la Gestapo informó a la superioridad: aunque no nos cita nominalmente, ataca a todo lo que creemos y habla a favor de los judíos [84]. El *Manchester Guardian* y el *New York Times* convirtieron al Vaticano en objeto de su admiración. El periódico norteamericano le definió como la primera personalidad mundial en denunciar los horrores contra los judíos [85]. Pío XII habló escasa, pero claramente, más que los aliados —en su mensaje de 1943 no pasaron de alusio-

[81] Texto en J. L Gutiérrez García (ed.), *Doctrina pontificia,* o.c. II, 854.

[82] Texto en *Atti e discorsi di Pio XII,* V: *Gennaio-Dicembre 1943* (Istituto Missionario Pia Società San Paolo, Roma 1944) 134. J. Cornwell, *El Papa de Hitler,* o.c., 325-326 parece no conocer este texto y los siguientes y minimiza el anterior acusándole de que no menciona la palabra «judío».

[83] Ibíd., 326 se citan testimonio de Mussolini y de los embajadores francés e inglés que muestran una cierta decepción ante las palabras del Papa. Hay que tener en cuenta que, solo desde hacía unos meses, se iban conociendo los crímenes nazis y se había debatido en altas esferas diplomáticas la posibilidad de una denuncia de la Santa Sede. Frente a estas opiniones están las de la Gestapo y los periódicos, a los que me refiero a continuación.

[84] Cf. A. Gaspari, *Los judíos, Pío XII y la leyenda negra,* o.c., 161.

[85] Ibíd., 73-94, 99-102, 130-132; R. M.ª Sanz de Diego, «Nosotros recordamos: una reflexión sobre la Soah», a.c., 245-259. Es interesante la relación existente entre el Estado de Israel y el Vaticano, tal y como plantea H. Laurens en «Le Vatican et la question de la Palestine», en AA.VV., *Nations et Saint-Siège au XX siècle,* o.c., 314-328.

nes genéricas a la injusticia—; que la Cruz Roja; el Consejo Ecuménico de las Iglesias, y las mismas organizaciones judías ubicadas fuera de Alemania, que nunca denunciaron nada. También fue escasa la denuncia del Papa de los crímenes que afectaban a los católicos o a los mismos edificios de la Santa Sede.

Sin embargo, es cierto que al comienzo de la guerra denunció de forma nítida e inequívoca el ataque alemán a Polonia —aunque sin nombrar al país— y otras atrocidades de la guerra [86]. Es igualmente cierto que protestó enérgicamente —fue el único jefe de Estado que lo hizo— ante la invasión alemana de Holanda, Bélgica y Luxemburgo [87]. Fue una excepción en su conducta. El P. Leiber, que trabajó cerca de Pío XII, reconoce que esta protesta fue anómala: durante el resto de la guerra siguió la política de Benedicto XV en 1914-1918 [88]. Y, más bien, lo ocurrido en los Países Bajos le persuadió de que era inútil y perjudicial cualquier denuncia, como indicaré a continuación.

Los motivos de Pío XII para hablar y para callar. ¿Qué movió a Pío XII a actuar así? Quienes atacan su conducta aducen dos presuntos motivos para su silencio:

1. *Pío XII era filonazi* o al menos veía en el nazismo una barrera contra el comunismo. Sin negar el decidido anticomunismo de Pío XII, es evidente la inanidad de esta acusación. Sería preciso ignorar sus más de cincuenta manifestaciones cuando era nuncio en Múnich y Berlín, sus declaraciones, ya como secretario de Estado, en Lourdes, su participación directa en la redacción de *Mit brennender Sorge,* las condenas recogidas antes y la que aparece en su primera encíclica sobre el totalitarismo. El semanario oficial de la Internacional comunista, *La Correspondence Internationale* subrayaba tras la elección de Pacelli que los cardenales habían elegido a un Papa enemigo de los totalitarismos. Y el *Berliner Morgenpost,* órgano del partido nazi, escribía al día siguiente de su elección que esta no era bien recibida en Alemania, porque siempre se había opuesto al nazismo y había determinado la política de su predecesor [89]. Consta además que, durante la guerra, quiso poner en contacto con Inglaterra a los generales alemanes que querían derrocar a Hitler y lograr una paz honrosa. Y que antes, en mayo de 1940, comunicó a

[86] Radiomensaje navideño *In questo giorno* (24-12-1939), n.7, en J. L Gutiérrez García (ed.), *Doctrina pontificia,* o.c. II, 807.

[87] A los diez años de su muerte, el card. Angelo Dell'Acqua reveló que Pacelli redactó y corrigió personalmente los telegramas de protesta: A. Gaspari, *Los judíos, Pío XII y la leyenda negra,* o.c., 146-147.

[88] Cf. R. Leiber, «Pio XII e gli ebrei di Roma, 1943-1944»: *La Civiltà Cattolica* 2675 (1961) 455.

[89] A. Gaspari, *Los judíos, Pío XII y la leyenda negra,* o.c., 160-161.

los aliados la fecha en la que comenzaría la invasión alemana [90]. No son actos de un filonazi.

2. *Pío XII tuvo miedo.* Es una acusación incómoda porque no se puede refutar, pero tampoco probar. Los documentos no expresan la totalidad de los sentimientos humanos, pero indican convergencias. Los hechos indican todo lo contrario. Además de todas sus ayudas a los perseguidos, están las denuncias no públicas, pero que llegaron a su destino por vía diplomática [91]. No faltó la denuncia aunque no fuese pública.

Parece justo atender a los motivos con los que el mismo Papa explicó su actitud. En el radiomensaje navideño de 1941 afirmó: «Nos amamos, Dios nos es testigo, con igual afecto a todos los pueblos, sin excepción alguna; y para evitar aun la sola apariencia de que Nos mueve un espíritu partidista, Nos hemos impuesto, hasta ahora, la máxima reserva» [92]. Meses antes, en febrero de ese mismo año, había escrito: «Allí donde el Papa querría hablar alto y fuerte, es desgraciadamente la espera y el silencio lo que le es a menudo impuesto; allí donde él querría actuar y ayudar, es necesaria la prudencia y la espera» [93]. Finalizada ya la guerra, dijo sin rodeos que presentar los ideales cristianos, contrarios a los nazis, le pareció "el más oportuno y, podríamos decir, el único camino eficaz" [94].

De los textos y de los testimonios de testigos directos, podemos concluir que a Pío XII le movieron cuatro razones para actuar como lo hizo: pocas condenas, pero claras, y muchas actuaciones.

1. *Las condenas empeoraban la situación de los perseguidos.* Bastantes de ellos pensaban así y se lo expresaron al Papa y a otros obispos católicos. La experiencia lo confirmaba. Por eso creyó mejor el silencio [95]:

[90] Ibíd., 138, 169-170: testimonios de los jesuitas Blet y Gumpel. Cf., también, R. SERROU, *Pío XII. El papa-rey,* o.c., 197-199.

[91] El 11 de marzo de 1940, J. von Ribbentrop visitó al Papa para convencerle de lo inevitable de la victoria nazi y de la conveniencia de que el Papa no se aliase con los enemigos del *Führer.* Pío XII le escuchó impasible. A continuación abrió un libro que tenía sobre la mesa y en perfecto alemán recitó un catálogo de hechos persecutorios realizados por los nazis en Polonia, indicando día, lugar y detalles precisos de cada crimen: J. LICHTEN, a.c.

[92] Radiomensaje navideño *Nell'alba* (24-12-1941) n.27, en J. L. GUTIÉRREZ GARCÍA (ed.), *Doctrina pontificia,* o.c. II, 835.

[93] Citado por V. CÁRCEL ORTÍ, *Historia de la Iglesia.* III: *La Iglesia en la Edad Contemporánea* (Palabra, Madrid 1999) 453.

[94] Discurso ante el Sacro Colegio sobre «La Iglesia católica y el nacionalsocialismo» (2-6-1945), n.25, en J. L. GUTIÉRREZ GARCÍA (ed.), *Doctrina pontificia,* o.c. II, 891.

[95] Cuando en la Holanda recién ocupada los nazis aplicaron medidas antijudías, los obispos católicos protestaron. Los luteranos y calvinistas que iban a firmar la protesta conjunta desistieron de hacerlo por las amenazas policiales. Como consecuencia

2. *Las condenas resultarían inútiles.* Lo confirmaba también la experiencia. A esta conclusión llego también la Cruz Roja según se afirmó en el juicio de Núremberg. El fiscal R. M. W. Kempner añadió que cualquier condena, además de inútil, dañaría también a los católicos alemanes [96]. La Santa Sede tenía ya experiencia del nulo caso que Hitler hacía a sus protestas.

3. *El Papa quería permanecer imparcial.* No podía ser neutral ante la violación de los derechos humanos. Pero quería ser imparcial para poder seguir siendo padre de todos: era previsible que una condena a una de las partes se consideraría como un acto hostil a la nación condenada. Cuando se negó a excomulgar a Hitler, como le pidieron los aliados, les hizo saber que debería condenar también al comunismo, lo que no les agradaría [97]. Son claras dos realidades: la pretensión de los aliados no se apoyaba en motivos religiosos y el Papa no debía secundarla sin más. Pío XII esperaba además poder ser, al finalizar la guerra, mediador neutral aceptado por todos en busca de una paz justa. Desde esta óptica hay que leer los dos textos citados antes de 1941 y 1945.

4. Por último, *Pío XII quería que en este asunto hablasen los obispos, más cercanos a los hechos* y con más datos para valorar las consecuencias de sus palabras. Así se deduce inequívocamente de la carta (30-4-1943) que el Papa dirige a mons. Von Preysing y de buena parte de su correspondencia con otros obispos [98].

El valor de los argumentos de los acusadores. Hasta la muerte de Pío XII la opinión pública fue casi unánimemente favorable a su actuación durante la guerra. Son muy valiosos los testimonios cercanos en el tiempo de los propios judíos: el Gran Rabino de Roma se hizo bautizar con el nombre de Eugenio como homenaje de gratitud a Pacelli; el secretario General del Congreso Mundial Judío, Leo Kubwitski, entregó al Papa una fuerte cantidad de dinero (más de un millón de dólares al cambio actual) como muestra de gratitud por su actitud ante los judíos perseguidos; doscientos rabinos norteamericanos, en el documento *Dabru Emet,* absolvieron a la Iglesia católica de toda relación con el Holocausto. A la muerte de Pío XII se multiplicaron las declaraciones elogiosas de muchos personajes rele-

se hizo más cruel la persecución y afectó a los judíos convertidos al catolicismo (Edith Stein). Pío XII lo supo: A. Gaspari, *Los judíos, Pío XII y la leyenda negra,* o.c., 171-174. Cita aquí el testimonio directo de sor Pascualina Lehnert: *Pio XII, il privilegio di servirlo* (Rusconi, Milán 1984) 148-149.

96 A. Gaspari, *Los judíos, Pío XII y la leyenda negra,* o.c., 138-139.

97 R. Serrou, *Pío XII. El papa-rey,* o.c., 246. Había, además, experiencia en la inutilidad de esos gestos desde que san Pío V excomulgó a la reina Isabel I de Inglaterra.

98 Ibíd., 257. Cf., también, p.199-201, 238-239. Lo testifica. además. J. Lichten, a.c.

vantes —Golda Meir (1898-1978), D. Eisenhower (1890-1955), Einstein (1886-1955)— que alabaron lo que hizo en la guerra. Fueron excepción casi única dos franceses católicos: el card. Eugène-Gabriel-Gervais-Laurent Tisserant (1884-1972) y François Mauriac [99].

En 1963, cinco años después de la muerte de Pío XII, R. Hochhuth, joven protestante alemán, publica su drama *El Vicario,* en el que denuncia el silencio del Papa. Aunque en la edición alemana acompañaba al drama un apéndice con datos históricos, muy aumentados en la inglesa ante las críticas que recibió, el drama no tiene ningún valor histórico. El mismo J. Cornwell, tan crítico con la figura de Pío XII ante los crímenes nazis, piensa que *El Vicario* es una ficción basada en documentación escasa, que atenta contra los principios documentales básicos y que la caracterización de Pacelli es tan poco acertada que cae en el ridículo [100]. Supuesto esto, la pregunta es obvia: ¿cómo puede una pieza teatral, escrita por quien era un niño en la guerra [101], cambiar una opinión tan extendida y justificada, basada en opiniones de testigos directos? Sobre todo después de que la Santa Sede encargó a cuatro jesuitas de distintas nacionalidades la publicación de los documentos del Archivo Secreto Vaticano relativos a la actuación de Pío XII respecto a la Guerra Mundial [102]. Esta documentación, abrumadora, y realizada de acuerdo con las normas utilizadas siempre para la edición de documentos de esta clase [103] habla muy alto a favor de la actuación del Papa y de la Santa Sede. Más que por sus datos, *El Vicario* influyó tanto, en opinión de muchos, por motivos coyunturales y de escaso peso histórico [104].

[99] Los testimonios judíos a favor: *Actes,* VII, IX y X; A. Gaspari, *Los judíos, Pío XII y la leyenda negra,* o.c., 114-115; los de personalidades: ibíd., 129-131. Las críticas de Tisserant y Mauriac: R. Serrou, *Pío XII. El papa-rey,* o.c., 196, 246-247, donde alude también a A. Camus.

[100] J. Cornwell, *El Papa de Hitler,* o.c., 412.

[101] Nació en 1931. Sobre su personalidad, cf. B. Tapia de Renedo, *Pío XII, ¿inocente o culpable?* (Ibérico Europea de Ediciones, Madrid ²1972) 95-108.

[102] Es la obra citada más arriba: *Actes....* De estos cuatro autores el último en morir fue el P. Blet (1909), que antes había publicado *Pío XII y la Segunda Guerra Mundial* (Cristiandad, Madrid 2004).

[103] Cf. P. Blet, «La leggenda alla prova degli archivi. Le ricorrenti accuse contro Pio XII»: *La Civiltà Cattolica* 3546 (1998) 531-541.

[104] En el ya citado «Nosotros recordamos...», R. M.ª Sanz de Diego los especifica: la obra contribuyó a diluir la culpabilidad de muchos alemanes por haber apoyado a Hitler; al judaísmo más combativo le venía bien para mantenerse ante la opinión pública como víctima, y, a la vez, para poner trabas al acercamiento de Pablo VI a los judíos (su primer viaje fue a Israel precisamente en 1963). Por otra parte, una acusación tan genérica (el Papa tuvo miedo) no se podía desmentir, aunque tampoco probar. La opinión pública estaba dispuesta aceptar una fisura en un Papa tan hierático como Pío XII, pero estos no son argumentos históricos.

Otras intervenciones de Pío XII durante la guerra

¿Realmente tuvo miedo Pío XII? Más concretamente, ¿influyó el miedo en su conducta? Desde la convicción de que los documentos no desvelan las motivaciones últimas de los seres humanos, pero convencidos también de que los hechos y la convergencia de testimonios aclaran mucho, podemos llegar a estas conclusiones:

1. En varias ocasiones demostró su valor ante la amenaza nazi. Tanto en su época de nuncio como siendo ya Papa era evidente para los nacionalsocialistas la oposición de Pacelli a sus ideales. Esto no le impidió seguir siendo crítico con ellos y denunciando por vía diplomática sus crímenes. Incluso cuando la ocupación del Vaticano por las tropas alemanas y la prisión del Papa fue un proyecto posible [105], Pío XII no modificó su línea de conducta. Personalmente expresó que estaba dispuesto a ir a un campo de concentración, haciendo notar que él ya sabía lo que era una revolución: había vivido en Múnich la comunista de 1918 [106].

2. La explicación que él dio de su actitud —hablar cuando lo creyó necesario, callar otras veces para evitar males mayores y actuar siempre que le fue posible— es muy coherente. Con sus manifestaciones: esta es la razón que dio siempre. Con su historia: era diplomático. Con sus hechos: actuó incansablemente. Con el testimonio de quienes estuvieron cerca de él.

3. Aun creyendo que hacía lo que debía, no excluyó la duda de que le fuesen a comprender. Así se lo expresó al futuro Juan XXIII, entonces nuncio en Oriente [107]. Él mismo expresó sus dudas en más de una ocasión. El 3 de marzo de 1944 escribía: «Con frecuencia es doloroso y difícil decidir lo que la situación exige: una reserva y un silencio prudente, o al contrario una palabra franca y una acción vigorosa» [108]. Entre sus dos colaboradores más cercanos, Montini (1897-1978) y Tardini (1888-1961) había matices diferentes a la hora de aconsejarle; la postura que había que adoptar en cada caso no era, en aquellos momentos, una decisión clara y fácil. Tampoco sabemos hoy qué hubiese sucedido con una denuncia más clara y repetida de los crímenes nazis por parte de la Santa Sede. No se debe olvidar que otras instancias —políticos, Cruz Roja y hasta los mismos jefes de las comunidades judías [109] en el mundo libre— tampo-

[105] Cf. R. SERROU, *Pío XII. El papa-rey,* o.c., 204s.

[106] Ibíd., 194, 203, 210.

[107] Reproduce el texto del *Diario del alma,* de Juan XXIII, que lo confirma A. RICCARDI, *Le politiche della Chiesa* (San Paolo, Roma 1997) 40.

[108] Citado por V. CÁRCEL ORTÍ, *Historia de la Iglesia,* o.c. III, 453-454.

[109] Cf. el testimonio del Dr. Nahum Goldman: R. SERROU, *Pío XII. El papa-rey,* o.c., 280.

co condenaron los crímenes nazis. Si Pío XII sobrevaloró sus posibilidades de mediación al final de la guerra, otros atribuyen al Vaticano más influjo y mejor información de los que realmente tenía [110]. Ya Benedicto XV tuvo que experimentar amargamente el eco nulo que encontraban sus propuestas. Pío XII tenía sobre su predecesor una doble ventaja: el reconocimiento internacional del Estado Ciudad del Vaticano y una mayor red de relaciones diplomáticas. En su contra pesaba que la violencia de Hitler era mayor que la de los contendientes en la I Guerra Mundial. Con Giacomo della Chiesa compartía Pacelli que su autoridad era solo moral y podía no ser escuchada: no contaba con las divisiones por las que se interesaba irónicamente Stalin.

4. Sin duda, la actuación de Pío XII le retrata como un partidario decidido de la justicia: tomó muchas iniciativas y estimuló a muchos para salvar lo posible a los perseguidos.

En su testamento, Pío XII pedía perdón a Dios y a los hombres a los que había podido ofender con sus palabras y sus obras. No hace mención de posibles omisiones. Consciente de sus limitaciones, posiblemente no incluyó entre estas el no haber hecho todo lo que pudo en los años 1939-1945. En 1952, dirigiéndose al personal del ministerio de Defensa italiano, dijo:

> «No omitimos nada para defender la paz, para advertir a los gobiernos y a los pueblos de los peligros de la guerra, para proponer normas capaces de evitar nuevos conflictos, para limitar y suavizar sus desastrosas consecuencias. En verdad, con toda sinceridad, podemos preguntar: ¿Qué más debimos hacer y no hicimos?» [111].

Estas palabras pueden, sin duda, ser entendidas como un alegato *pro domo sua*. Con todo recuerdan la actitud del Papa ante la guerra en muchas dimensiones, no fácilmente separables del tema que nos ocupa. Y es un argumento convergente, que se añade a otros, a favor de la actuación de Pío XII ante la II Guerra Mundial.

b) *El resto del magisterio político de Pío XII: un Estado democrático*

El magisterio posterior a la guerra se abre a otros horizontes, aunque no olvida los principios repetidos entre 1939 y 1945. El Papa defendía el derecho a la vida de todas las naciones, grandes y pequeñas, poderosas y débiles, el freno a la carrera de armamentos, único modo de evitar la guerra total, la reordenación de la convivencia internacional mediante instituciones jurídicas y el desarrollo de una

[110] Así piensa A. Riccardi, *El poder del Papa* (PPC, Madrid 1997) 21-32.
[111] Lo reproduce R. Serrou, *Pío XII. El papa-rey,* o.c., 241-242.

ley moral basada en el amor universal proclamado en el Sermón de la Montaña [112]. El Papa se empeñaba en elaborar una doctrina sobre la paz en la que se dibujaba una absoluta relación entre los derechos de las naciones y el orden internacional [113]. Esta cuestión, supuesta una creciente interdependencia entre los pueblos, exigía que el orden político nacional se ajustase a los principios de un derecho internacional de la paz. A ello se había referido en los Radiomensajes navideños de 1942 y 1944.

Pío XII recordaba la primacía de la persona y sus derechos fundamentales, la necesidad de un ordenamiento jurídico que fomentara las relaciones armónicas entre individuos y sociedades y denunciaba el positivismo jurídico. Estos principios sirvieron de pórtico para la reflexión que sobre la democracia presentó en *Benignitas et humanitas* (24-12-1944).

La guerra, señaló el Papa, había despertado la oposición a las formas políticas dictatoriales. Los hombres pedían un sistema de gobierno compatible con la dignidad y la libertad de los ciudadanos. Por ello se hacía urgente reflexionar sobre la solidez de la deseada democracia. Esta pasaba por:

— Un Estado que sea «unidad orgánica y organizadora del verdadero pueblo».

— La distinción radical entre la masa «enemiga de la verdadera democracia» [114] y el pueblo que «vive de la plenitud de los hombres que lo componen, cada uno de los cuales es una persona consciente de su responsabilidad y convicciones».

— La necesidad de que los ciudadanos fuesen conscientes de su personalidad, sus derechos, deberes, dignidad y libertades propias y ajenas.

— La existencia de una autoridad que reconozca al hombre como persona autónoma, sujeto de deberes y derechos inviolables.

— La constitución de un orden político conforme a las normas del derecho y la justicia, contrario a las tesis que confieren al Estado un poder sin límites cayendo en el absolutismo de Estado: «erróneo principio de que la autoridad del Estado es ilimitada y de que frente a esta no se admite apelación alguna a una ley superior moralmente obligatoria» [115].

112 Cf. J. MARITAIN, *Cristianismo y democracia,* o.c., 68; F. COPLESTON, *Historia de la filosofía,* o.c. IX, 201-202; H. BERGSON, *Las dos fuentes de la moral y de la religión* (Tecnos, Madrid 1996).

113 Cf. Radiomensajes de Pío XII: *Ante el Año Santo* (24-12-1949) n.13-17; *La paz y la Iglesia* (24-12-1950) n.15-26.

114 Cf. J. MARITAIN, *Cristianismo y democracia,* o.c., 56, 78-79, 87; ÍD., *Los derechos humanos y la ley natural* (Palabra, Madrid 2001) 16, 47-50.

115 Cf. ÍD., *Los derechos humanos....,* o.c., 27; ÍD., «Persona y sociedad», a.c., 53-93.

Entre 1945 y 1958 fueron múltiples las ocasiones en las que Pío XII se pronunció sobre todas estas cuestiones [116] desde la perspectiva de la estrecha vinculación entre orden nacional, internacional y paz, condenando el empleo de armas atómicas [117].

La paz a la que el Papa se refería pasaba por la constitución de una comunidad de pueblos y el establecimiento de relaciones basadas en la confianza, como después recogería Juan XXIII en *Mater et Magistra.* En *Nación y comunidad internacional* (6-12-1953) Pío XII reclamó la regulación jurídica de un orden supranacional que, sin vulnerar la independencia de los Estados y su soberanía, instaurase una comunidad jurídica. No se trataba de restaurar la unidad

[116] *Por la restauración del mundo* (9-5-1945); alocución *Para una verdadera paz,* sobre la Iglesia católica y el nacionalsocialismo (2-6-1945) —de los 44 discursos que Pío XII pronunció siendo nuncio en Alemania, 40 son de condena al nacionalsocialismo—; discurso al director de la UNRRA (8-7-1945); *La constitución, ley fundamental del Estado* (21-10-1945); radiomensaje navideño *Negli ultimi,* sobre la supranacionalidad de la Iglesia y la paz (24-12-1945); *Constitución política y aristocracia* (16-1-1946); carta encíclica *Optatissima pax* (18-12-1947); radiomensaje navideño *La festività,* sobre la insinceridad y verdad en la vida pública (24-12-1947); radiomensaje navideño *Nella storia* (24-12-1946) sobre la violación de la Carta del Atlántico; encíclica *Mirabile illud* (6-12-1947); discurso *Consideraciones en torno a la Unión Europea* (11-11-1948), sobre la que el Papa se había pronunciado favorablemente en julio de ese año; decretos de condena al comunismo; encíclica *Summi moeroris* (19-7-1950); discurso *La organización política mundial* (6-4-1951), radiomensaje navideño *La decimaterza* (24-12-1951); discurso *La paz internacional y la guerra fría* (13-9-1952); *El espíritu europeo* (15-3-1953); carta *Crisis de poder y crisis de civismo,* al presidente de las Semanas sociales de los católicos franceses (14-7-1954) y encíclica *Fidei donum* (21-4-1957). [La mayoría de estos documentos en J. L. GUTIÉRREZ GARCÍA (ed.), *Doctrina pontificia,* o.c. II, 886s]. Por su más estrecha relación con la Moral política destacamos: *Negli ultimi; La elevatezza;* el radiomensaje navideño *Firme fe. Anhelo de paz* (24-12-1948), en el que ratifica los derechos fundamentales recogidos en la Declaración universal (1948), pese a no firmarla; *Mensaje al pueblo helvético* (21-9-1949); radiomensaje navideño *Gravi* (24-12-1949); *La verdadera noción de Estado* (5-8-1950); *Comunidad internacional y tolerancia* o *Nación y comunidad internacional* (6-12-1953); *Ecce Ego,* radiomensaje al Congreso Eucarístico y Mariano Nacional (24-12-1954); e *Il programma,* discurso al Centro Italiano de Estudios para la Reconciliación Internacional (13-10-1955). Cf. L. STURZO, *Nacionalismo e internacionalismo,* o.c., 57-59; P. CHENAUX, «L'Europe et le Saint Siège jusqu'en 1978», en AA.VV, *Nations et Saint-Siège au XX siècle,* o.c., 241-244, 273-290.

[117] Esta cuestión se trata, de modo especial, en *Negli ultimi* (24-12-1945) y *La elevatezza* (20-2-1946). No queremos olvidar tampoco los siguientes pronunciamientos papales: *Ante la humanidad dividida* (24-12-1951); *Esperanza y consuelo de Cristo* (24-12-1952); *Plenitud de verdad* (24-12-1953); «Discurso al X Congreso Internacional de Ciencias Históricas» (7-9-1955); *Cristo en la vida de la humanidad* (24-12-1955); «Discurso a los Institutos de Arqueología en Roma» (9-3-1956), -*Unidad y universalidad de la cultura* (5-5-1956); «Carta al obispo de Aubsburgo» (27-6-1955); «Mensaje al Congreso Eucarístico de Lecce» (6-5-1956). Cf. A. TRUYOL Y SERRA, *La sociedad internacional,* o.c., 140-142; J. MARITAIN, *El hombre y el Estado,* o.c., 28-38, 46-55, 59-64, 75; ÍD., *Cristianismo y democracia,* o.c., 54-64, 78.

estatal de los imperios, sino de Estados soberanos unidos libremente en una comunidad jurídica de Estados libres.

Uno de los documentos más citados con relación a este tema es *Ecce ego* (24-12-1954). En él Pío XII recordaba que el fin de la II Guerra Mundial, lejos de suponer la edificación pacífica de un nuevo orden mundial, parecía instaurar un modo de relaciones entre las potencias victoriosas basado en la desconfianza y el temor. El error surgía de la confusión entre *vida nacional* y *política nacionalista* [118]. Lo mismo denunció en el mensaje al pueblo helvético (21-9-1949); en la encíclica *Summi pontificatus* (20-10-1939) (n.45) y en el mensaje *La Iglesia católica y el nacionalsocialismo* dirigido al Sacro Colegio (2-6-1945) (n.34) al alertar de los peligros de la subordinación de la nación al Estado.

La política nacionalista, exponía el Papa, es aquella que convierte a la vida nacional en objeto y a la nacionalidad en la justificación de la fuerza expansiva del Estado nacionalista. Pío XII se refería así a la hipertrofia de la vida nacional que degenera en nacionalismo excluyente: aquel que lo niega todo al país vecino, mientras lo reivindica todo para sí (*Nous vous souhaitions,* n.12). Estas advertencias se dirigían a Europa. Pío XII alertaba de un proceso de unificación que buscase la subordinación de la vida nacional al Estado e hiciese de la nacionalidad el sujeto del Estado y la comunidad internacional [119].

En pocas palabras, el ideal al que tiende Pío XII es un Estado democrático, frente al totalitario, un Estado inspirado en raíces cristianas [120], confesional cuando sea posible, pero tolerante [121], ya que

118 Pío XII, Radiomensaje *La solennità della Pentecoste* (1-6-1941). Cf. J. MARITAIN, *El hombre y el Estado,* o.c., 20-21.

119 Junto a todos los documentos citados en estas páginas, Pío XII dirigió otros muchos a países y naciones concretas. Los recordamos: carta encíclica *Auspicia quaedam* (1-5-1948); encíclicas sobre Palestina: *In multiplibus curis* (24-10-1948); *Redemptoris nostri cruciatus* (15-4-1949); carta apostólica *Sacro vergente anno* (7-7-1952), a los pueblos de Rusia; encíclicas: *Orientales Ecclesias* (15-12-1952), sobre la Iglesia católica en Oriente; *Datis nuperrime* (5-11-1956), condenando la invasión de Hungría; *Laetamur admodum* (1-11-1956), sobre la paz en Polonia, Hungría y Medio Este; *Luctuosissimi eventus* (28-10-1956), donde pedía oraciones por Hungría; *Orientales omnes Ecclesias* (23-12-1945), sobre la Iglesia Rutena; *Saeculo exeunte octavo* (13-6-1940), sobre la independencia de Portugal; *Sertum laetitiae* (1-5-1939), sobre la Iglesia en Estados Unidos, y la constitución apostólica *Dum maerenti animo* (29-6-1956) sobre la Iglesia perseguida, con atención especial a José Mindszenty (1892-1975), card. primado de Hungría; Luis Stepinac (1898-1960), card. arz. de Zagreb; Esteban Wyszynski (1901-1981), card. primado de Polonia.

120 J. SÁNCHEZ JIMÉNEZ, «Conciencia social y acción ciudadana en el catolicismo español del siglo XX», en A. GALINDO - J. BARRADO BARQUILLA, *León XIII y su tiempo,* o.c., 215-218, presenta una síntesis acertada de las enseñanzas políticas de Pío XII basadas en las de sus predecesores desde León XIII.

121 Así en *Comunidad internacional y tolerancia* (6-12-1953), discurso al V Congreso Nacional de la Unión de Juristas Católicos Italianos; cf. en J. L. GUTIÉRREZ GARCÍA (ed.), *Doctrina pontificia,* o.c. II, 1006-1016.

Dios es tolerante y no evita todo error o injusticia. En este Estado los católicos tienen un papel preciso al actuar en los asuntos públicos. Es lo que empieza a llamarse la *consecratio mundi,* adelantándose al Vaticano II [122].

c) *El Concordato con España (1953)*

Dedicaremos una palabra a tres asuntos más del magisterio político de Pío XII. El primero lo constituyen los acuerdos firmados con el régimen franquista en España: el Acuerdo de 1941, que ponía en vigor los cuatro primeros artículos del Concordato de 1851 y concedía a Franco el derecho de presentación de obispos —el Patronato Real [123]— con una fórmula nueva y el Concordato de 1953. Sin entrar ahora en un análisis de su articulado [124] es claro que concedió muchos privilegios a la Iglesia española, que quedarían obsoletos años después con el Vaticano II y que fue un balón de oxígeno para el Régimen —España no había sido admitida aún en la ONU— que llegó vecino en el tiempo con el Convenio con EE.UU. Se suele subrayar menos que el Vaticano no tuvo prisa en estabilizar su relación con el Régimen —pasaron 14 años entre el final de la guerra y el Concordato— y que Pío XII se distanció de él a las pocas semanas de su firma. En el ya citado discurso *Comunidad internacional y tolerancia* (6-12-1953) el Papa declaraba que, cuando firma un Concordato, la Iglesia no aprueba un régimen [125].

d) *Decretos contra el comunismo*

Otro asunto de la segunda parte del pontificado fue la excomunión a los católicos que de varias maneras colaboraban con el comunismo: Decreto del Santo Oficio de 1 de julio de 1949 [126]. Llama la

[122] Aunque la figura de su sucesor, Juan XXIII, contribuyó a acentuar los indudables tonos tradicionales de este pontificado, no hay que olvidar que Pío XII fue innovador en varios aspectos: liturgia (nuevo Salterio, nueva Semana Santa, mitigación del ayuno eucarístico, misas vespertinas), renovación del colegio cardenalicio aumentando el número de cardenales no italianos, etc.

[123] Tratamos de él en el capítulo IV. Volvemos a remitir al resumen de su historia en R. M.ª Sanz de Diego - S. Escudero, *Pensamiento social cristiano.* II: *Política y cultura* (Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1998) 108-110.

[124] Cf. los comentarios de E. Fernández Regatillo, *El concordato español de 1953* (Sal Terrae, Santander 1961), y de I. Martínez Martínez, *El concordato español de 1953 entre España y la Santa Sede* (Universidad Complutense. Facultad de Derecho, Madrid 1961).

[125] N.24. La revista *Ecclesia,* al confeccionar el índice del año, incluía este discurso como un comentario al concordato.

[126] En agosto del año siguiente apareció otro decreto sobre el matrimonio canónico

atención que el Papa, tan ponderado en su negativa de no condenar el nazismo durante la guerra, lo hiciese con el comunismo durante la Guerra fría. Las razones de este comportamiento estaban en tres circunstancias de aquellos años, que conocemos con precisión. En seis encíclicas, dos cartas apostólicas y decenas de discursos Pío XII explicó abundantemente por qué se oponía al comunismo: la persecución implacable de Rusia a los católicos situados en países que estaban bajo su influencia, tras el «Telón de Acero» —en la terminología de entonces— [127]; la política comunista de apoyo a la Iglesia ortodoxa en esos países, como medio para quitar influencia a la Iglesia católica; la seducción que el marxismo comenzaba a ejercer en algunos católicos de Europa Occidental.

No era preciso condenar de nuevo las doctrinas comunistas: ya estaba hecho en *Divini redemptoris* y el Decreto no profundiza en argumentos nuevos. Lo que pretendía —ese es el sentido de la excomunión— era hacer ver que los comunistas, además de profesar el ateísmo, eran enemigos de la Iglesia. La persecución a la Iglesia no era para ellos un elemento accidental: se repetía con la misma táctica en todos los países en los que tenía el poder político. El Papa quería hacerlo ver a los católicos que, especialmente en Italia y Francia, apoyaban a los partidos comunistas, olvidando su componente antirreligioso.

El Decreto de 1949 se salió de la actitud habitual de la doctrina social de la Iglesia, que, normalmente, no utiliza términos canónicos y, entonces, muy pocos sacados de la teología. El tono del Decreto se inscribió en el talante de condena. Pío XII lo utilizó en otros momentos semejantes, cuando las autoridades comunistas impidieron a algunos obispos ejercer su ministerio.

La motivación en todos estos casos parece, desde el punto de vista subjetivo, claramente religiosa. Quizá no fue perfectamente visible. Justo en estos meses nació la OTAN, otra forma nueva de oposición al comunismo. Durante la II Guerra Mundial una de las razones que el Papa esgrimió ante los aliados para no excomulgar a Hitler fue que tendría también que hacerlo con los comunistas, y esto no agradaba a los aliados. En tiempos de la Guerra fría la situación era distinta y las potencias occidentales no veían con malos ojos esta condena.

Los contenidos del magisterio deben estar lejos de la lógica del poder político y de la fuerza militar. Aunque, inmersos en un tiempo

de los comunistas. Sobre ambos, cf. R. M.ª SANZ DE DIEGO, «La excomunión a los comunistas hace 50 años»: *XX Siglos* 41 (1999) 34-44.

[127] En el artículo citado en la nota anterior se especifican estas situaciones. Es muy útil para este tema: M. ALCALÁ, *Iglesias europeas en las catacumbas* (Edicep, Valencia 1992).

concreto y con indudables repercusiones sociales, económicas y políticas, no siempre se ve con claridad.

e) *Pío XII y los derechos humanos*

Por último, una palabra sobre la actitud de Pío XII ante la *Declaración universal de los derechos humanos* de la ONU. Resulta sugerente, basándose en que Juan XXIII incluye una tabla de derechos humanos en *Pacem in terris* y Pío XII no mencionó nunca la Declaración, deducir que el papa Juan admitió lo que negó el papa Pío. Pero la realidad es más compleja [128].

Sabemos ya que durante la guerra, en el radiomensaje de Navidad de 1942, esbozó un anticipo de declaración de los derechos del hombre, en la que se enumeran: .

> «El derecho a mantener y desarrollar la vida corporal, intelectual y moral; y particularmente el derecho a una formación y educación religiosa; el derecho al culto a Dios, privado y público, incluida la acción caritativa religiosa; el derecho, en principio, al matrimonio y a la consecución de su propio fin: el derecho a la sociedad conyugal y doméstica; el derecho a trabajar, como medio indispensable para el mantenimiento de la vida familiar; el derecho a la libre elección de estado, por consiguiente también del estado sacerdotal y religioso, el derecho a un uso de los bienes materiales, consciente de sus deberes y de las limitaciones sociales» [129].

No fue solo en 1942 cuando Pío XII aludió a los derechos humanos. En la alocución navideña al Sacro Colegio del primer año de la guerra mencionó ya los derechos de los pueblos y de las minorías étnicas [130]. En el radiomensaje de Navidad de 1941 insistía de nuevo en los derechos de las minorías y en el derecho a la libertad religiosa. [131]. En el ya citado de 1942 fundamentaba el orden social y jurídico en Dios, más allá de todo positivismo [132], antes de abordar expresamente la cuestión de la dignidad y derechos de la persona hu-

[128] Entre la abundante bibliografía sobre esto, cf. CONSEIL PONTIFICAL «JUSTICE ET PAIX», *Les droits de l'homme et l'Église. Reflexions historiques et théologiques.* Relations presentées à un Colloque international organisé à Rome du 14 au 16 novembre 1988, Ciudad del Vaticano 1990, con artículos de J. JOBLIN, SJ y W. KASPER; R. M.ª SANZ DE DIEGO, «La doctrina social de la Iglesia ante los derechos humanos»: *ICADE* 44 (1998) 31-52. De una manera más concisa: «La Iglesia y los derechos humanos»: *XX Siglos* 39 (1999) 84-88.

[129] *Con sempre,* n.37, en J. L GUTIÉRREZ GARCÍA (ed.), *Doctrina pontificia,* o.c. II, 850.

[130] *In questo giorno,* n.18, en ibíd., 810.

[131] *Nell'alba,* n.20, 25-27, en ibíd., 833-835.

[132] *Con sempre,* n.6-21, en ibíd., 842-846. Vuelve sobre ello en los n.45-52.

mana [133]. El último de sus radiomensajes navideños durante la guerra es una defensa apasionada de la democracia, desde la perspectiva de la dignidad y libertad humanas, y de la exclusión de la guerra como forma para solucionar los conflictos [134]. En este documento aboga por una organización supranacional que haga esto posible [135].

Finalizada la guerra y como lección que las naciones aprendieron de ella —otra de las insistencias de Pío XII en sus radiomensajes navideños había sido que tocaba a todas las naciones aprender de la experiencia terrible de la guerra— surgió en 1948 la *Declaración universal de los derechos del humanos.* Fue una reacción esperada ante los horrores de los crímenes de guerra y respondió también al llamamiento de Roosvelt en 1941, que impulsaba al reconocimiento por todos de las cuatro libertades: libertad de religión y de expresión, libertad ante la miseria y ante el miedo. Curiosamente, Pío XII, que la había postulado y adelantado, no aludió a ella en ninguno de sus actos magisteriales posteriores, aunque en 1950 defendió los derechos a la información pública en la sociedad y en la Iglesia [136] y, en varias ocasiones, aludió a los de emigración e inmigración [137].

No hay certeza acerca de las razones de este relativo silencio de Pío XII. Posiblemente la causa fue que, al ser la *Declaración* fruto de un consenso, no se mencionó la fundamentación de los derechos en Dios ni excluyó el aborto. La URSS, entonces oficialmente atea, tenía derecho al veto. Se escogió, por esto, un talante conciliador, de consenso. René Cassin, en una sesión de la UNESCO sobre el Vaticano II, dijo:

> «Evitamos tropezar con ninguna convicción de orden superior o formular principios imposibles de sostener para las grandes familias espirituales a las que pertenecen centenares de millones de individuos. En muchas ocasiones, desde entonces, he recibido estímulos directos y personales del nuncio Roncalli» [138].

133 Ibíd., n.35-37, en ibíd., 850.

134 Radiomensaje navideño *Benignitas et humanitas* (24-12-1944), en ibíd., 872-885.

135 Ibíd., n.36-37, en ibíd., 881. Lo había dicho ya en *In questo giorno,* n.17, en ibíd., 810.

136 «Prensa católica y opinión pública», discurso a los participantes en el I Congreso Internacional de Prensa Católica (17-2-1950), en ibíd., 968-975.

137 Radiomensaje navideño *Levate capita* (24-12-1952), n.18, en P. GALINDO, *Colección de encíclicas y documentos pontificios,* o.c., 439. El mismo año —1 de agosto— había publicado sobre este tema la constitución apostólica *Exsul familia* (ibíd., 776s); y volvió sobre él en los discursos de 6-8-1952 y 23-7-1957, en ibíd., 780-789. La carta que A. Dell'Acqua dirigió en nombre del Papa a la XVIII Semana Social de España, celebrada en Vigo y Santiago, recoge las principales ideas de este acerca de ese problema: J. L. GUTIÉRREZ GARCÍA (ed.), *Cartas de la Santa Sede a las Semanas Sociales* (Centro de Estudios Sociales del Valle de los Caídos, Madrid 1978) 309-315.

138 Cf. *Documentation Catholique* 63 (1966) 925-926.

IX. UNA DISTANCIA CRECIENTE

La primera mitad del siglo XX ha visto al frente de la Iglesia a cuatro papas distintos entre sí. Pío X fue el más conservador y el menos preparado por su experiencia anterior para la política. Con todo, sus intervenciones no supusieron un retraso en este campo. Más abierto y con amplia preparación diplomática, Benedicto XV no vio recompensados sus esfuerzos ni reconocido su acierto en su empeño a favor de la paz durante la I Guerra Mundial. Más tarde, la historia le ha hecho la justicia que no le hizo su tiempo. No era diplomático Pío XI, es más, su corta experiencia al servicio de la diplomacia de la Santa Sede fue más bien un fracaso. Pero, ya Papa, no solo arregló el viejo contencioso con el reino de Italia, sino que estuvo presente en todos los problemas del momento: la condena de todo totalitarismo, la defensa de las Iglesias perseguidas, la potenciación de la Acción Católica para que Cristo fuese realmente el rey de la sociedad e influyese en todos los ámbitos de la vida: familia, economía, enseñanza, etc. Pío XII, diplomático en toda su carrera anterior y, prácticamente, su propio secretario de Estado, vivió cercanamente e iluminó magisterialmente los avatares de la II Guerra Mundial y quiso orientar a la sociedad hacia la democracia y la tolerancia, inspiradas en la cosmovisión cristiana. El magisterio de estos papas es digno y de altura. Ni se escapan de los problemas de cada época ni marchan, en general, detrás de su tiempo.

Por parte de los seglares se fue avanzando en lo que en el capítulo anterior llamábamos «mayoría de edad». En varios países europeos los católicos colaboraron de diversas formas en los regímenes democráticos y anticiparon algunas propuestas, fundamentalmente sociales, que resultaban avanzadas en su tiempo. La jerarquía de la Iglesia no siempre vio con agrado esta mayoría de edad.

Tal vez por esto es innegable que Juan XXIII acertó al captar que era preciso «abrir las ventanas» de la Iglesia, provocar un *aggiornamento*. La razón, quizá no la única, estaba en el talante de la Iglesia y de su jerarquía, distante ante el mundo. Y en un mundo que se había distanciado de la Iglesia. No es casualidad que en esta primera mitad del XX, aunque no falten pensadores católicos, el tono general de la cultura se haya hecho distante de la Iglesia. Pío XII soñaba con ser el árbitro de la reconstrucción moral de la sociedad, pero la sociedad no le consideraba árbitro. No solo porque «no tenía divisiones», como argumentaba irónica y torpemente Stalin, sino porque el mundo iba por otros derroteros ideológicos, científicos, económicos y culturales.

El reencuentro con el mundo será la obra de Juan XXIII y el Vaticano II. Es el tema del último capítulo de esta primera parte.

CAPÍTULO XI

PAPAS, CONCILIO VATICANO II Y ALGUNOS PENSADORES CATÓLICOS EN LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XX

BIBLIOGRAFÍA

AA.VV., *Vaticano II. La Iglesia en el mundo de hoy* (Taurus, Madrid 1970); CAMACHO, I., *Cien años de doctrina social de la Iglesia* (Sal Terrae-Fe y Secularidad, Santander-Madrid 1991); ÍD., *Doctrina social de la Iglesia. Una aproximación histórica* (San Pablo, Madrid 1991); CÁRCEL ORTÍ, V., *Juan XXIII, biografía espiritual del Papa de la unidad y de la paz* (Edicep, Valencia 2000); CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Los derechos humanos, una defensa permanente.* Simposio de Doctrina Social de la Iglesia en el XL aniversario de «Pacem in terris» (Edice, Madrid 2004); CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Documentos 1966-2007,* ed. E. Vadillo Romero (BAC, Madrid 2008); CORETH, E. - NEIDL, W. M. - PFLIGERSDORFFER, G., *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX,* 3 vols. (Encuentro, Madrid 1993-1997); DEPARTAMENTO DE PENSAMIENTO SOCIAL CRISTIANO, *Una nueva voz para nuestra época (Populorum progressio, 47)* (Universidad Pontificia Comillas, Madrid [3]2006); GARCÍA DÍAZ, E. (ed.), *Diccionario de Juan Pablo II* (Espasa, Madrid 1997); GARCÍA GÓMEZ, M. (ed.), *Teología y sociología del desarrollo. Comentario a la «Populorum progressio»* (Razón y Fe, Madrid 1968); GONZÁLEZ MORALEJO, R., *El Vaticano II en taquigrafía. La historia de la «Gaudium et spes»* (BAC, Madrid 2000); GUTIÉRREZ GARCÍA, J. L. (ed.), *Doctrina pontificia.* II: *Documentos políticos* (BAC, Madrid 1958); HEBBLETHWAITE, P., *Juan XXIII, el Papa del Concilio* (PPC, Madrid 2000); INSTITUTO SOCIAL LEÓN XIII, *Comentarios a la «Pacem in terris»* (BAC, Madrid 1963); ID., *Los nuevos escenarios de la violencia. En el 40 aniversario de «Pacem in terris».* II Seminario de Doctrina Social de la Iglesia (Pontificia Universidad de Salamanca, Salamanca 2008); ISTITUTO PAOLO VI, *Pablo VI y España.* Jornadas de estudio. Madrid, 20-21 de mayo de 1994, en colaboración con la Unv. Pont. de Salamanca (Studium, Roma 1996); MARGENAT, J. M.ª (ed.), *Escritos del papa Juan XXIII* (Desclée, Bilbao 2000); MARÍN DE SAN MARTÍN, L., *Juan XXIII. Retrato eclesiológico* (Herder, Barcelona 1998); SANZ DE DIEGO, R. M.ª, «Violencia y derechos humanos: de Pablo VI a Juan Pablo II», en INSTITUTO SOCIAL LEÓN XIII, *Los nuevos escenarios de la violencia,* o.c., 130-151.

La segunda mitad del siglo XX es una época cercana en el tiempo, en la que la historia, aún inacabada, tiene el peligro de convertirse en crónica de sucesos, aunque densos y variados, sobradamente conocidos. En estos años el magisterio pontificio ha sido con frecuencia lu-

minoso y, especialmente al principio, guía para muchas mentes, dentro y fuera de la Iglesia. Junto a él ha existido una variada floración de pensamiento teológico político. Atendiendo a todo ello, aunque siempre de forma muy sucinta, nos vamos a ocupar sucesivamente del variable escenario político mundial, del magisterio, fundamentalmente pontificio y conciliar, y daremos breves apuntes sobre algunos teólogos que se han ocupado de la Moral política.

I. EL VARIABLE ESCENARIO POLÍTICO MUNDIAL

1. La Guerra fría

La oposición que marcó las relaciones liberalismo-marxismo desde mediados del siglo XIX cobró su máxima expresión tras el fin de la II Guerra Mundial. Si los vencidos habían sido regímenes totalitarios (Alemania, Italia, Japón) entre los vencedores se alineaban tanto potencias democráticas (EE.UU., Inglaterra, Francia) como la totalitaria URSS comunista. La Guerra fría puso de manifiesto las distancias entre ellos, aunque no hubiese actuaciones de confrontación bélica directa. Raymond Aron (1905-1983) se refirió a ello como «El gran cisma».

La Carta del Atlántico (1941), la Conferencia de Dumbarton Oaks (1944), los Acuerdos de Yalta y Potsdam (1945), y, más tarde, la constitución de la ONU (1945) pretendieron edificar un orden internacional nuevo. El objetivo era desarrollar un proyecto de democracia universal y crear una organización internacional compuesta por múltiples organismos que fomentara la paz mundial. La realidad es que, tras el fin de la guerra, el mapa cambió de modo sobresaliente. Cesó el dominio europeo y su influencia en las colonias y se inició un tiempo marcado por la configuración de un orden internacional bipolar, dominado por EE.UU. y la URSS. En 1949 se constituyó la OTAN y en 1955 el Pacto de Varsovia.

2. La *Declaración universal de los derechos humanos* (1948)

En el capítulo XIII delinearemos la génesis de esta Declaración y precisaremos la postura del magisterio pontificio ante ella. Ahora es suficiente afirmar que, dentro de la Comisión de Derechos Humanos de la ONU se formó un grupo de ocho miembros entre los que destacan la norteamericana Eleanor Roosvelt y el francés René Cassin [1].

[1] M. Agi, *René Cassin, père de la Déclaration universelle des droits de l'homme* (Perrin, París 1998).

Se aprobó en París el 10 de diciembre de 1948, con los votos a favor de 48 de los entonces 58 países miembros de la ONU; se abstuvieron URSS, Bielorrusia, Ucrania, Checoslovaquia, Polonia, Yugoslavia, Sudáfrica y Arabia Saudí; y no hubo ningún voto en contra. Hubo algunos países miembros que no estuvieron presentes en la votación.

3. **Los cuatro mundos**

Ha quedado ya consignada la bipolaridad del orden internacional tras la II Guerra Mundial. Así se formaron lo que se dio en llamar *Primer mundo* (EE.UU. y Europa Occidental) y *Segundo mundo* (los países sometidos a la URSS). Más tarde, en la Conferencia de Bandung (1955), precedida por las de Nueva Delhi (1947-1949), se abrió paso la denominación *Tercer mundo.* Al acabar la II Guerra Mundial algunos de los líderes políticos de los países coloniales que aspiraban a la independencia comprendieron que esta, en el marco internacional de la política de bloques, debía completarse con la no alineación. La Conferencia de Bandung coincidió con el fin de la guerra de Indochina y la constitución de tres nuevos Estados: Camboya, Laos y Vietnam; y con la independencia de Ghana, Egipto, Libia y Túnez. Alfred Sauvy y Georges Ballandier empezaban entonces a hablar de *Tercer mundo.* Juan Pablo II introdujo el término *Cuarto mundo* en *Sollicitudo rei socialis* para referirse a las bolsas de pobreza existentes en el Primer mundo.

Los tres primeros mundos fueron evolucionando hasta 1989.

Dentro del *Tercer mundo* hay que destacar, a partir de los años 60, la independencia política de las colonias en África y Asia, con frecuencia no acompañada de la independencia económica. En América del Sur, la deuda exterior, mal aprovechadas las ayudas recibidas, se fue convirtiendo en un indicador del empeoramiento de su situación. Se ha dado, en general, un avance hacia regímenes más democráticos, aunque ha habido retrocesos a regímenes dictatoriales. La demografía se ha disparado en estos países mientras en el Primer mundo el crecimiento se estancaba o disminuía; y han aparecido nuevos submundos marginados: los refugiados, las víctimas de las sequías y las hambres.

En los primeros momentos postbélicos el comunismo de la URSS se extendió por Europa central y oriental desde el espíritu de las *21 Condiciones* (Condiciones para la admisión a la Internacional Comunista aprobadas el 30 de julio 1920). Albania fue el primer país en el que triunfó la revolución (otoño de 1944). Yugoslavia se constituyó en República Federal en enero de 1946 bajo el gobierno del carismático Josip Broz, Tito (1892-1980). Polonia, en guerra civil

desde el otoño de 1945, padeció una fuerte represión contra quienes se resistían al avance del comunismo; en 1947 se aprobó una constitución semejante a la soviética que quedó definitivamente perfilada en 1951. Hungría padeció el totalitarismo comunista desde el otoño de 1947; en diciembre de 1948 fue arrestado el cardenal Josef Mindszenty (1892-1975) y en las elecciones de 1949 ya no existían partidos de oposición. En Bulgaria el comunismo se estableció a finales de 1946. En Rumanía lo hicieron gracias a la intervención de los soviéticos en 1945. En la zona oriental de Alemania los comunistas dominaban la política ya en 1948. En Checoslovaquia la senda del comunismo comenzó a recorrerse en 1947 tras una dura represión contra los no comunistas. La sublevación de Hungría (1956) fue reprimida violentamente por la URSS. La muerte de Stalin (1953) y la visita de Kruschev (1894-1971) a los Estados Unidos (1959) supusieron un parón en la Guerra fría. Sin embargo, esto no consiguió evitar el endurecimiento de la confrontación que en 1961/1962 se registró en Berlín (el Muro) y 1962 (crisis de los misiles) o, más tarde, el final de la «Primavera de Praga» (1968). Pese a la gravedad de lo sucedido, la *distensión* —conocida con el nombre de *Ostpolitik*— se inició precisamente en estos momentos para dar sus mejores resultados entre 1968 y 1973. Alemania, el único país de Europa dividido en dos, lideró un proceso político basado en el inicio de relaciones entre las dos Alemanias cuya paternidad se debe al canciller Willy Brandt (1912-1992). Esto facilitó el acercamiento a los soviéticos, el reconocimiento de la inviolabilidad de las fronteras (Tratado de Moscú, agosto de 1970), el acuerdo con Polonia sobre la línea Oder-Neisse y la decisión de permitir la circulación entre las dos partes de la ciudad de Berlín. Tras los primeros pasos llegó la Conferencia de Helsinki (1972) y la constitución final de la Conferencia sobre Seguridad y Cooperación en Europa (1975). El acta final de la Conferencia consagró la situación heredada del final de la II Guerra Mundial, así como los principios de no injerencia, la inviolabilidad de las fronteras y la renuncia a la violencia. Sin embargo, se sucedió un nuevo período de endurecimiento. Finalmente, la «perestroika» de M. Gorbachov marcó el comienzo de una etapa nueva en el *Segundo mundo*. Para entonces, el PCUS había dejado de controlar a los partidos comunistas de Europa Occidental y el marxismo ya no era una amenaza ideológica para las sociedades occidentales. Por fin, en 1989, la caída del Muro de Berlín testificaba el final del marxismo en Europa, no solo de los regímenes, sino también de los partidos y los militantes. Todo ocurrió sin violencia [2] y cambió el pano-

[2] Rumanía fue, desgraciadamente, una excepción. Cf. «¿Hundimiento del marxismo?»: *Razón y Fe* 1101-1102 (1990) 13-17.

rama; F. Fukuyama pudo hablar del «fin de la historia» tras la victoria ideológica del liberalismo.

El *Primer mundo* vivió las conocidas tensiones con el comunismo y el ya mencionado proceso de descolonización. El fin de la II Guerra Mundial propició su lento comienzo en Oriente Medio, proceso que se sumó al recrudecimiento del conflicto árabe-israelí. El problema se sumó, a mediados de los cincuenta, a la voluntad de intervención soviética en la zona. Extremo Oriente, donde la descolonización fue más amplia, registró conflictos que se mezclaron rápidamente con la Guerra fría. Además, esta zona vivió procesos políticos muy dispares como la democratización de Japón frente al triunfo del totalitarismo comunista en China (1949). Esto sirve para explicar el alcance de las guerras de Corea (1950-1953) y Vietnam (1965-1973). Solo a partir de la primera guerra de Irak (1991) las dos potencias dejan de enfrentarse en un escenario bélico. Antes, en los años cincuenta, se dieron pasos hacia la formación de la Unión Europea: el Tratado de Roma (1957) había previsto una primera etapa de doce años referida, sobre todo, a los productos industriales; a la que se sumó una segunda referida a productos agrícolas; sin embargo, la construcción de la Europa política avanzaba más lentamenteo y fue promovida por tres políticos católicos: Robert Schuman (1886-1963), Konrad Adenauer (1876-1977) y Alcide De Gasperi (1881-1954) [3], junto con Paul-Henri Spaak (1899-1972), ligado desde el comienzo a los precedentes de la Comunidad Económica Europea: contribuyó a la alianza militar entre los países del Benelux, Francia y Gran Bretaña (Tratado de Bruselas, 1948) que, alineadas bajo la protección de Estados Unidos, darían lugar a la creación de la OTAN (1949); presidió la Organización Europea de Cooperación Económica, creada para canalizar el Plan Marshall (1948); presidió también el Consejo de Europa (1949) y la Comunidad Europea del Carbón y del Acero (1954). La crisis del petróleo (1973) conmovió a la economía del Primer mundo. Por otra parte, los avances tecnológicos han contribuido a alejar de nuestro horizonte la posibilidad del pleno empleo, aumentando las consecuencias de la crisis. Puesto que han cambiado presupuestos antes fijos —la seguridad del empleo, la certeza de que una carrera abría paso a un puesto de trabajo, etc.— han caído también no pocos valores en Occidente. A la crisis económica —superada en muchos países— le sucedió una crisis de valores, no tan fácilmente superable. Fuera ya del siglo XX, la crisis financiera de comienzos del XXI ha afectado seriamente al primer mundo.

[3] Las semblanzas de ellos y de algunos más en G. Villapalos - E. San Miguel, *El evangelio de los audaces. Políticos católicos. Diez gobernantes que ejercitaron el poder sin renunciar a sus creencias* (LibrosLibres, Madrid 2004).

Aun a vista de pájaro es claro que a lo largo de este medio siglo ha variado el escenario político mundial. Los cambios económicos, sociológicos, axiológicos, religiosos, han modificado las relaciones internacionales. En esta realidad se ha movido el magisterio político de la Iglesia.

II. EL MAGISTERIO POLÍTICO DE LA IGLESIA

1. La novedad de la década de los sesenta (1959-1969)

En el capítulo anterior analizábamos la figura y el magisterio político de Pío XII. Con su muerte y, sobre todo, con la elección de Juan XXIII se abre un período nuevo en la historia de la Iglesia. Y también de la humanidad. El mismo Juan XXIII describió en sus dos grandes encíclicas sociales —*Mater et Magistra* (1961) y *Pacem in terris* (1963)— los cambios sucedidos en la década de los sesenta hasta donde llegó a vivirlos.

Es claro que con Juan XXIII la Iglesia entró en una época nueva. Lo es también que la doctrina social de la Iglesia toma una orientación nueva a partir del Vaticano II. Es igualmente indudable que, en la historia más que centenaria de la DSI, a partir de 1961 se produce una superabundancia de documentos que hace que en estos treinta años se duplique ampliamente la producción de los setenta anteriores. Todo ello ha sido causado por un cambio en la sociedad que se tiene que reflejar en la DSI.

Es fácil, aunque convencional, asignar un principio y un final a este período. Podemos hablar de década de los sesenta, entendiéndola ampliamente. A comienzos de 1959 el Papa anunció sorpresivamente la convocatoria de un concilio ecuménico. La fecha de 1969 pretende recordar la culminación de una etapa de ilusiones —es el año en que un ser humano pone el pie en la luna, un año después del mayo parisino del 68— y, a la vez, marca, también en la Iglesia, un tono distinto en el pontificado de Pablo VI tras la recepción crítica de *Humanae vitae*.

Varios factores se conjugaron para dar un talante nuevo a estos años. No es preciso detallarlos mucho: son historia cercana y vivida. Las características de la época han sido delineadas magistralmente por MM 46-49 y PT 40-45.

Quizá lo más llamativo es el *cambio científico, técnico y económico* que *Mater et Magistra* concreta así:

— La energía atómica —antes empleada como sembradora de muerte y destrucción— se emplea también para fines pacíficos.

— Los avances de la química permiten sintetizar en laboratorio sustancias necesarias que en la naturaleza escasean.

— La cibernética ha causado una nueva revolución industrial: perfecciona los procesos de producción y consigue aumentar esta y abaratarla a medio plazo. Sin embargo, a corto plazo, crea problemas a los empresarios, que deben adquirir rápidamente maquinaria nueva que sustituya a la anterior, obsoleta, invirtiendo en ello todos sus beneficios o endeudándose.

— También se moderniza la agricultura y se espera hacerla mucho más productiva.

— Las comunicaciones y los medios de comunicación social llevan a la casi total desaparición de distancias entre los pueblos.

— Ha comenzado la carrera espacial: en 1969 el hombre pondrá el pie en la luna.

El *cambio social* lo describe como:

— En los países más ricos, la Seguridad Social asegura un futuro sin temores a toda la población. Y se puede esperar que esto se extienda a todos los países.

— Es grande la responsabilidad de los sindicatos y creciente su participación en la vida económica de sus propias naciones.

— En casi todos los países se ha elevado el nivel de vida y de instrucción.

— Como consecuencia de la nueva revolución industrial se hace frecuente el cambio de trabajo al surgir nuevos empleos, aunque a algunos trabajadores —los mayores, los menos capaces de reciclarse— este fenómeno les perjudica.

— Por la mayor facilidad de comunicaciones hay más conciencia de los desequilibrios económicos. Pero se cree que pueden ser remediados.

Finalmente, fija su atención en el *cambio político:*

— El poder político ya no es patrimonio de una clase social: se llega a él desde todas.

— El Estado tiene una intervención creciente en la vida nacional: regula campos que antes eran competencia privada (sanidad, educación, economía), dispone de una información más abundante y precisa sobre cada ciudadano y le transmite opiniones y consignas por los MCS.

— El mapa político, especialmente en África, varía sustancialmente al producirse la independencia de las colonias durante esta década (India, Egipto e Israel se habían ya constituido como Estados en 1948).

— Dentro también del marco político internacional, el Papa destaca el crecimiento en número y prestigio de las organizaciones

internacionales, que, en esta década optimista, se consideran muy efectivas o, al menos, prometedoras.

En *Pacem in terris* (40-45) se señalan otras características de la época:

— Las clases trabajadoras gradualmente han avanzado así en el campo económico como en el social y en el aprecio de su dignidad.

— El ingreso de la mujer en la vida pública, más acelerado, si cabe, en los pueblos que profesan la fe cristiana.

— La familia humana presenta una configuración social y política profundamente transformada. Todos los pueblos o ya han conseguido su libertad o están en vías de conseguirla. Ha penetrado y ha llegado a imponerse la persuasión de que todos los hombres, por razón de la dignidad de su naturaleza, son iguales entre sí. Y se van abriendo a valores espirituales.

— Junto a estos cambios, indudables, hay que señalar otros cuatro, en parte ligados a ellos: el cambio de actitud política, el cambio en la sensibilidad social mundial, la aparición de nuevas ilusiones y el cambio en la Iglesia:

• Políticamente se pasa de la Guerra fría a la distensión. Tras levantarse el Muro de Berlín (1961) y la crisis de los misiles de Cuba (1962), comienza el deshielo entre EE.UU. y la URSS. Las personalidades de Kennedy y Khrustchev influyen en esta actitud nueva. En Occidente se va imponiendo la democracia como un ideal accesible.

• Ha aumentado la sensibilidad social ante los desequilibrios y desigualdades económicas. En esta era optimista se cree que es posible superarlos. Se arbitran los planes de desarrollo, que alcanzan al Primero, Segundo y Tercer mundo. Y se apunta al estado del bienestar como modelo.

• Mayo del 68 es una fecha simbólica: expresa, junto a otros movimientos más efímeros, la aparición de ilusiones nuevas. «La imaginación al poder» expresaba la esperanza del mundo universitario francés: que se superasen rutinas y unidimensionalidades. Un año después el hombre pone el pie en la Luna: una ilusión hecha realidad.

• El papa Juan convoca el Concilio ecuménico Vaticano II, que supondrá para la Iglesia universal una apertura de ventanas y un cambio de orientación teológica y pastoral y, especialmente, en la actitud y presencia de los cristianos en el mundo. Muerto Juan XXIII, Pablo VI vuelve a convocar el Concilio, lo conduce hasta su final y comienza su primera aplicación ilusionada.

En este contexto, por tantas razones optimista, aparecen varios documentos básicos de la DSI. Dos corresponden al papa Juan: los ya mencionados *Mater et Magistra* y *Pacem in terris*. Del Concilio

nos interesan, sobre todo, *Gaudium et spes, Dignitatis humanae* y *Gravisimum educationis momentum,* aunque en otros documentos hay también enseñanzas que afectan a la DSI. Por último, Pablo VI viaja a la ONU al comienzo de la última etapa conciliar (1965) y es el autor de *Populorum progressio* (1967) y *Octogesima adveniens* (1971), entre otros documentos.

Es llamativa la proliferación de documentos en los seis años que van de 1961 a 1967. También se ha producido un cambio significativo en la actitud de la DSI: su forma de argumentar se va inspirando más en la Revelación que en la ley natural, el tono ante otras opiniones es más de respeto que de condena, el eco que tienen en la sociedad es mucho más positivo que el que recibieron los documentos anteriores de la DSI. En parte, porque se dirigen a toda la humanidad y no solo en el encabezamiento. Además, porque todos tienen un estilo cercano y moderno, que les hace fácilmente comprensibles para el hombre de la calle. Sobre todo, porque cada uno de ellos aporta novedades respecto a las enseñanzas anteriores.

2. **Juan XXIII (1958-1963)**

El buen papa Juan, el beato Juan XXIII, ha marcado una época en la historia de la Iglesia y de la DSI [4]. Con todo, en aras de la exactitud, hay que precisar que tiene algo del Moisés que conduce a la Tierra Prometida sin llegar a entrar en ella. Sus intuiciones y su nueva sensibilidad le llevan a roturar un camino inexplorado por la Iglesia de los últimos siglos. Su fondo, con todo, sigue siendo tradicional. Su gran aportación fue la convocatoria del Concilio Vaticano II, realizada a las pocas semanas de iniciar su pontificado (25-1-1959) y dos encíclicas sociales.

[4] La personalidad del papa Roncalli ha sido muy estudiada, especialmente a raíz de su beatificación el año 2000. Entre las obras en castellano, además de *Diario del alma* (Cristiandad, Madrid 1964), que desvela su interior, recordamos algunas: L. Marín de San Martín, *Juan XXIII. Retrato eclesiológico,* o.c., con bibliografía; P. Hebblethwaite, *Juan XXIII, el papa del Concilio,* o.c.; M. Roncalli, *Juan XXIII en el recuerdo de su secretario Loris F. Capovilla* (Palabra, Madrid 2000); M. Benigni - G. Zanchi, *Juan XXIII* (San Pablo, Madrid 2000); V. Cárcel Ortí, *Juan XXIII. Biografía espiritual del Papa de la unidad y de la paz,* o.c.; J. L. González Balado, *Juan XXIII. Orar* (Planeta, Barcelona 2000); Id., *El bendito Juan XXIII* (BAC, Madrid 2003); J. M.ª Margenat (ed.), *Escritos del papa Juan XXIII,* o.c.; J. L. Olaizola, *Juan XXIII. Una vocación frustrada* (Temas de Hoy, Madrid 2001); Th. Cahill, *Juan XXIII* (Mondadori, Milán 2003); R. Etchegaray, *15 días con Juan XXIII* (Ciudad Nueva, Madrid 2005).

a) *Mater et Magistra (15-5-1961)*

Juan XXIII aprovechó el aniversario de *Rerum novarum* para poner al día la DSI «de acuerdo con los cambios de la época», como dice inmediatamente después de reseñarlos (MM 50). La redacción final corrió a cargo de mons. Pavan, aunque parece que antes el Papa había encargado otros borradores al equipo de colaboradores de Pío XII [5]. Es explicable: aunque el punto de vista sigue siendo tradicional —la Iglesia es Madre y Maestra y tiene por tanto que enseñar, afirmación que será matizada y superada pocos años más tarde por el Concilio— es novedoso el enfoque: más que argüir desde el derecho natural y la razón, acude a lo empírico y sociológico y a una visión de fe para fundamentar las afirmaciones. Sin perder de vista a los no creyentes, la DSI aporta a la humanidad lo más específico que tiene la Iglesia: la *Revelación.*

Desde la perspectiva de la Moral política se pueden señalar en MM estas tres novedades:

— La *centralidad del ser humano,* que es fundamento, causa y fin de todas las instituciones sociales (MM 218).

— La *definición de «bien común»* (MM 65), inspirada en Pío XII. Ha pasado a ser uno de los conceptos básicos, repetidos y utilizados por los documentos posteriores de la DSI, fecundo, aclarador y aceptado, en teoría al menos, por casi todos los expertos en ciencias sociales. Puede ser una plataforma para un diálogo entre diferentes concepciones de la vida pública. Pues no es el bien de todos, ni siquiera el de la mayoría, ni la simple armonización de intereses particulares, sino la valoración y jerarquización de estos, realizada según una jerarquía de valores, que, para ser válida, debe basarse en una comprensión exacta de la dignidad de la persona humana. Tampoco equivale a la suma de bienes particulares (concepción individualista), ni al bien de un «Todo» al que se subordinan los bienes individuales (concepción colectivista). Es una apuesta por el bien máximo del que cada ser humano es capaz, que ciertamente no es igual para todos [6].

— La *mundialización* —a ella dedica la tercera parte (122-211)— y *la socialización* —intensificación de las relaciones sociales (59-67)—, precedentes de la globalización.

[5] I. Camacho, *Doctrina social de la Iglesia. Una aproximación histórica,* o.c., 223-224.

[6] Sobre esto insistirán más tarde PT 53-66 y CA 47. L. González-Carvajal, *Fieles a la tierra* (Edice, Madrid 1995) 87, hace notar que la doctrina social de la Iglesia se separa también aquí del individualismo y del colectivismo.

b) *Pacem in terris (14-4-1963)*

Desde León XIII, la Iglesia no había puesto al día su enseñanza política. Se había lamentado la guerra y se habían buscado condiciones de paz (Benedicto XV). Pío XI había condenado sistemas. Pío XII, además de intentar evitar la guerra y de multiplicar sus acciones y enseñanzas a favor de la paz, había pergeñado el andamiaje básico de la política nacional y supranacional. Pero no se había vuelto a reflexionar sobre la cosmovisión política de la Iglesia desde sus raíces. Ese anciano-joven que fue el papa Roncalli, seis semanas antes de su muerte anunciada, cuando ya había transcurrido la primera sesión del Concilio Vaticano II, emprendió la tarea pendiente. Ya antes le había sido concedido el premio Balzán de la Paz. Tras su publicación, *Pacem in terris* sería comentada favorablemente en la ONU, la UNESCO y muchos foros internacionales: encontraban en ella una base fecunda común para todo el género humano [7]. Nunca hasta entonces —ni quizá después, si exceptuamos, tal vez a *Populorum progressio*— una encíclica fue tan comentada y elogiada internacionalmente. Fueron también muchos los jefes de Estado y políticos que se adhirieron a ella. La encíclica lograba, también en este campo, el «aggiornamento» de la Iglesia.

Pacem in terris fue como el testamento de Juan XXIII [8]. Él se sentía «párroco del mundo» y el mundo entero —independientemente de coincidir o no con él en su fe— le sentía como un ser cercano y entrañable. Por eso no es extraño que esta encíclica, la primera del magisterio pontificio del siglo XX —ya en el XIX León XIII dirigió *Praeclara gratulationis* (20-6-1894) a todos los pueblos del mundo—, además de dirigirse a los cristianos, se ofreciese también «a to-

[7] Estos son los principales comentarios iniciales a *Pacem in terris:* INSTITUTO SOCIAL LEÓN XIII, *Comentarios a la «Pacem in terris»,* o.c. Contiene una bibliografía abundante (hasta septiembre de 1963) preparada por C. SÁNCHEZ AIZCORBE, SJ; M. AGUILAR NAVARRO (dir.), *Comentarios civiles a la «Pacem in terris»* (Taurus, Madrid 1963); ACTION POPULAIRE, *Encyclique «Pacem in terris». Commentaire et index analitique* (Spes, París 1963); A. F. UTZ, *La encíclica de Juan XXIII «Pacem in terris»* (Herder, Barcelona 1965). Posteriores a su publicación, especialmente con motivo de su 40 aniversario: S. BERNAL, «Una auténtica comunidad mundial: el legado de Juan XXIII: a los 40 años de la encíclica "Pacem in terris"»: *La Cuestión Social* (México) 2 (2004) 124-134; G. CREPALDI, «La actualidad de *Pacem in terris»: Claretianum* 44 (2004) 79-91; J. M. DÍAZ SÁNCHEZ, «Aclarar la memoria. A propósito del cuadragésimo aniversario de *Pacem in terris»: Sociedad y Utopía* 22 (2003) 231-239; P. PAVAN, «El momento histórico de Juan XXIII y de la *Pacem in terris»: La Società* 2 (2003) 187-294. Cf., además, la bibliografía inicial del capítulo.

[8] P. HEBBLETHWAITE, *Juan XXIII. El papa del Concilio,* o.c., incluye los trabajos finales de la redacción de PT en el capítulo que titula «El testamento», p.597-623. «El último acto de un gran pontificado» lo llama V. CÁRCEL ORTÍ, *Juan XXIII. Biografía espiritual del Papa de la unidad y de la paz,* o.c., 231.

dos los hombres de buena voluntad», fórmula que han repetido sus sucesores cuando han escrito encíclicas sociales [9].

El estilo es ágil, coloquial, de lectura fácil. La trabazón de sus ideas es muy consistente. Pueden detectarse en ella cuatro conceptos clave, profusamente repetidos: *Dios* (cuarenta y tres veces mencionado explícitamente) es el fundamento de la paz y la convivencia humanas. Veintisiete veces se nombra y muchas más se alude a la *dignidad humana,* constante en el pensamiento de *Pacem in terris* y de toda la DSI: ya en MM 219-220 el mismo papa Juan había afirmado que el hombre es el «fundamento, causa y fin de todas las instituciones sociales» y del pensamiento social de la Iglesia. Al *derecho natural* se apela cincuenta y dos veces, como base de la paz y de la convivencia, que no depende de la voluntad humana ni de la gratuita concesión del Estado. El *bien común,* concepto cuya definición estableció en *Mater et Magistra* sobre ideas y formulaciones de Pío XII, se recuerda cuarenta y dos veces, como antídoto contra toda especie de egoísmo, personal e institucional. Por otra parte los valores que deben regir la convivencia humana a todos los niveles son amor, verdad, justicia y libertad [10].

Es evidente el influjo de Pío XII, en las ideas del papa Roncalli en esta encíclica. De las 73 citas que contiene *Pacem in terris,* se refieren a él 32. Un grupo de teólogos y sociólogos bajo la dirección de mons. Pavan prepararon a Juan XXIII materiales previos, que él personalmente trabajó, ordenó e impregnó con lo que llevaba en el alma: el respeto al hombre, imagen de Dios y dotado por Él de una dignidad incomparable, la mirada positiva al mundo en que vivía y la confianza en un Dios que, conocido o ignorado por los hombres, quiere lo mejor para todos y cada uno de ellos.

En una encíclica dedicada a cuestiones de Moral política, fundamentalmente, pueden señalarse diez aportaciones importantes [11]:

[9] A. MARTÍN ARTAJO, dentro de los *Comentarios a la «Pacem in terris»,* o.c. 604, hace notar que *Praeclara gratulationis* de León XIII (20-6-1894) iba dirigida «A todos los gobernantes y pueblos del mundo». *Longinqua Oceani* (6-1-1895) no en el encabezamiento sino en el n.19 se refiere a los no creyentes. Según el autor citado, Pío XI dirigió su carta *Nova impendet* (2-10-1931) a todos los hombres de buen corazón, aunque en el encabezado no aparece esta expresión y más bien, en varios números, se dirige a obispos y católicos. Con todo, en la inmediatamente posterior *Caritate Christi compulsi* (3-5-1932) n.1, el mismo Papa indica que dirigió *Nova impendet* «a los hijos de la Iglesia católica y a todos los hombres de buen corazón» *(adeo cordados homines universos).* Es igualmente cierto que algunos de los radiomensajes de Pío XII se dirigían a todos los hombres en la intención y *Benignitas et humanitas* (24-12-1944) en su texto.

[10] El *Compendio de la doctrina social de la Iglesia* (n.197-208) los recoge como valores básicos de la DSI. No es difícil captar la semejanza con lo que propone Benedicto XVI en *Caritas in veritate* (29-6-2009).

[11] Sigo ahora lo que expuse en un Simposio sobre *Pacem in terris* organizado por

— Sobrenaturalidad natural del papa Juan.

Para Juan XXIII Dios era tan evidente como el aire que respiraba. Lo había expresado ya en MM 214-217. La teoría más falsa de nuestros días, decía en 1961, es la que afirma que el sentido religioso es ficción o imaginación. San Agustín dijo que estamos hechos para Dios y nuestro corazón no encuentra reposo hasta que descansa en él. Desde el comienzo de *Pacem in terris* lo dice: la paz en la tierra, suprema aspiración de toda la humanidad a través de la historia, es indudable que no puede establecerse ni conservarse si no se respeta fielmente el orden establecido por Dios (n.1). Es la afirmación básica de la que parte la encíclica. Y no es solo una declaración inicial. No tiene inconveniente en afirmar que la sociedad humana es una realidad, ante todo, de orden espiritual, que se basa en Dios (n.36) y que la relación del ser humano con Dios es el fundamento de la vida (n.45). En un mundo evidentemente más secularizado, Juan Pablo II ha reafirmado el sustrato teológico de la DSI [12]:

Al acentuar el diálogo con no creyentes, Juan XXIII pone sobre la mesa la base de sus convicciones: la fe. El diálogo y el pluralismo exigen claridad más que ocultamiento. Ciertamente el papa Roncalli se dirigía a una sociedad menos secular. Esta afirmación es válida si pensamos en Europa y América del Norte. Pero el Papa se dirigía también conscientemente al mundo comunista y ante él enarbolaba con sencillez y convicción su fe, que no resultaba hiriente ni agresiva porque se trataba de una sobrenaturalidad natural, llena de respeto a «todos los hombres de buena voluntad». El buen papa Juan, hijo de labradores, tenía, como ellos, los pies puestos en la tierra, pero no por eso dejaba de mirar al cielo.

la CEE a los 40 años de su publicación: «Actualidad de la encíclica *Pacem in terris*», en Conferencia Episcopal Española, *Los derechos humanos, una defensa permanente,* o.c., 33-70.

[12] En la Segunda instrucción sobre la Teología de la liberación: *Libertad cristiana y liberación,* cuando se hace una síntesis autorizada de la doctrina social de la Iglesia, coloca como base el mandamiento del amor, de raíz sin duda evangélica y teologal (n.73). No en vano esta doctrina ha nacido del encuentro entre el evangelio y la realidad (n.72). Por eso, en *Sollicitudo rei socialis* no duda en afirmar que la DSI es Teología moral, concreción de la Revelación bajo la guía del Espíritu Santo, parte de la misión evangelizadora de la Iglesia (41). Y en *Centesimus annus* reafirma que es parte esencial del mensaje cristiano y que se inspira en el evangelio, fuera del cual no existe verdadera solución para la cuestión social (n.5). Todas estas enseñanzas habían sido anticipadas por Pablo VI en *Octogesima adveniens* (n.4, 41). Y, como ha hecho notar Juan Pablo II, cuando Pablo VI aborda en *Populorum progressio* la cuestión del desarrollo, lo hace porque está convencido de que tiene una vertiente moral (SRS 8).

— El ser humano, centro. Concreción, los derechos humanos.

La centralidad del ser humano la había expresado Juan XXIII ya en MM 219. No se trataba, en este caso, de una novedad: una vez más Roncalli divulga ideas de Pío XII [13]. Es sabido que esta enseñanza se repite en la DSI posterior [14].

La intuición del papa Juan sobre la centralidad del ser humano no era una afirmación vacía. La concretaba en los derechos humanos. No se trata solo de que los cite al comienzo de PT. En su pensamiento, son la base de la convivencia y el primer deber de la autoridad civil es defenderlos (n.60-66).

Fue llamativo en 1963 que Juan XXIII abriese la encíclica con una tabla de derechos humanos, muy semejante a la de la ONU [15]. Dio pie para que quienes mirasen superficialmente encontrasen una diferencia marcada entre Roncalli y su predecesor Pío XII ya que este nunca aludió a la Declaración de la ONU. Pero, si queremos ser exactos, debemos precisar esta afirmación [16]: no responde a la ver-

[13] Por ejemplo en *La elevatezza* (20-2-1946) n.9-10, 16. Pronunció esta alocución consistorial con motivo de la imposición del birrete cardenalicio a 32 cardenales. Era el mayor número de la historia, y equivalía casi a la mitad del Sacro Colegio, constituido entonces por 70 miembros. Tras la Segunda Guerra Mundial fue un homenaje a algunas víctimas de regímenes totalitarios: los alemanes Von Preysing, Von Gallen y Frings, el húngaro Mindszenty, el polaco Sapieha. En este contexto se explican mejor las alusiones a la centralidad del ser humano.

[14] GS 63 insiste literalmente. Esta convicción se repite de muchas maneras por los papas posteriores: Pablo VI en PP 41 indica que el desarrollo debe ponerse al servicio del hombre y, poco después, habla de un humanismo nuevo. Es consecuencia estricta de que el desarrollo debe ser integral y solidario, para todo el hombre y para todos los hombres, eco y explicitación de la enseñanza conciliar: GS 64. Esta enseñanza ha sido un *leit-motiv* en Juan Pablo II. Desde su primera encíclica, RH 14, afirmó que el hombre es el camino fundamental de la Iglesia. Y en CA el título del último capítulo es «El hombre es el camino de la Iglesia».

[15] I. CAMACHO ha estudiado las semejanzas y diferencias entre ambos elencos de derechos: «Derechos humanos en *Pacem in terris* y en la Declaración universal de derechos de la ONU», en ÍD., *Doctrina social de la Iglesia. Una aproximación histórica,* o.c., 262-265.

[16] En la Alocución navideña el primer año de la guerra (*In questo giorno,* 24-12-1939, n.18) mencionó los derechos de los pueblos y de las minorías étnicas. En el radiomensaje de Navidad de 1941 (*Nell'alba,* 24-12-1941, n.20 y 25-27) insistía de nuevo en el derecho de las minorías y en la libertad religiosa. En la Alocución al Colegio cardenalicio con motivo de la Navidad de 1942 (*Con sempre,* 24-12-1942) esbozó un anticipo de Declaración de derechos humanos, fundamentados en Dios. En concreto, enumeraba estos derechos en el n. 37: «El derecho a mantener y desarrollar la vida corporal, intelectual y moral; y particularmente el derecho a una formación y educación religiosa; el derecho al culto a Dios, privado y público, incluida la acción caritativa religiosa; el derecho, en principio, al matrimonio y a la consecución de su propio fin: el derecho a la sociedad conyugal y doméstica; el derecho a trabajar, como medio indispensable para el mantenimiento de la vida familiar; el derecho a la libre elección de estado, por consiguiente también del estado sacerdotal y religioso, el derecho a un uso de los bienes materiales, consciente de sus deberes y de las limitaciones sociales».

dad insinuar que Pío XII se oponía a los derechos humanos. Mantuvo una actitud de reserva tras 1948, posiblemente porque la Declaración no los fundaba expresamente en Dios, debido a que Rusia, entonces oficialmente atea, tenía derecho de veto. Juan XXIII tenía la misma reserva y la expone, sin concretarla, en PT 144. Pero su talante era distinto. Lo era ya cuando se gestaba la Declaración, según testimonio de uno de sus autores, René Cassin, que recuerda el apoyo de mons. Roncalli, entonces nuncio en París [17]. Las ideas eran similares en Pío XII y Juan XXIII, pero el talante era distinto. Lo básico es el acuerdo entre el pensamiento de la Iglesia y el de los defensores de los derechos humanos. El mérito de Juan XXIII ha sido dejar a un lado los términos de la oposición doctrinal y abrir una vía que permite ir más allá del conflicto creyentes/laicos que divide profundamente al mundo occidental. Sin tener ideas muy distintas a las de Pío XII, el papa Juan consiguió acercar a los cristianos a una ética civil. En el fondo, sin renunciar a los propios principios, tiene valor una actitud de consenso. Sin duda, este aprecio por los derechos humanos se ha mantenido hasta hoy en el magisterio posterior [18].

En los números 6-21 y 42-52 los fundamentaba en Dios. El último de sus radiomensajes navideños durante la guerra (*Benignitas et humanitas,* 24-12-1944) es una defensa apasionada de la democracia desde la perspectiva de la dignidad y libertad humanas. Pocos días después de la publicación de la Declaración de la ONU, en el radiomensaje navideño de 1948, el Papa, sin mencionar este, animaba a los cristianos a superar el egocentrismo, a abrir los oídos a las necesidades ajenas y a presionar para que los Estados tengan la misma actitud. Finalmente, se refiere a la ONU deseando que llegue a ser expresión de la solidaridad internacional de la paz, «borrando de sus instituciones y de sus estatutos cualquier vestigio de su origen que, por necesidad, fue una solidaridad de guerra»: *Firme fe. Anhelo de paz* (24-12-1948), en P. Galindo, *Colección de encíclicas y documentos pontificios,* I (Publicaciones de la Junta Nacional de Acción Católica Española, Madrid [7]1967) 404-406. En 1950, en el *Discurso a los participantes en el I Congreso Mundial de Prensa Católica* (17 de febrero), enunció un nuevo derecho que no estaba en la Declaración de la ONU: el de información pública en la sociedad y en la Iglesia. Posteriormente se refirió a los derechos de emigración e inmigración contenidos en la Declaración de la ONU, en varias ocasiones. Lo he explicitado más en mi artículo: «La doctrina social de la Iglesia ante los derechos humanos»: *ICADE* 44 (1948) 40-42. Ahí remito a las páginas correspondientes de *Doctrina pontificia,* II. *Documentos políticos,* o.c.

[17] El testimonio de R. Cassin en R. M.ª Sanz de Diego, «La doctrina social de la Iglesia ante los derechos humanos»: *ICADE* 44 (1998) cita 42; sobre Cassin, cf. ibíd., 31, nota 1.

[18] Lo he explicitado en «Actualidad de la encíclica *Pacem in terris»,* en Conferencia Episcopal Española, *Los derechos humanos, una defensa permanente,* o.c., 33-70 —y trataremos de ello en el c. XIII—. Quien desee una mayor clarificación puede consultar la voz «Derechos del hombre», en E. García Díaz (ed.), *Diccionario de Juan Pablo II,* o.c., 177-183. Sin ser exhaustivo, recoge los discursos del Papa en la ONU (1979 y 1995), en Estrasburgo (ante la Comisión y el Tribunal de los Derechos del Hombre, 1988) y varios discursos al cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede. Con mayor amplitud recoge la postura de la Iglesia ante los derechos humanos. J. Joblin, sj, «L'Église et les droits de l'homme: un regard historique et perspective

— Apuesta por la democracia.

Respecto a los sistemas políticos, *Pacem in terris* sigue los postulados que venían desde León XIII hasta Pío XII y la tradición clásica de la enseñanza política de la Iglesia. En general, reconoce que las situaciones son cambiantes y que no se pueden hacer afirmaciones generales (n.68). Con todo, reconoce que la división de poderes y la participación de los ciudadanos están más de acuerdo con la naturaleza humana (ibíd.), para reafirmarse en un principio anteriormente expuesto: la doctrina que se expone en la encíclica es perfectamente compatible con cualquier sistema democrático. El magisterio posterior ha mantenido esta enseñanza [19]. Son hoy minoritarias las voces que abogan por sistemas más autoritarios. Pero es preciso alertar sobre el peligro de que una democracia formal sea un totalitarismo encubierto de partidos o de grupos de presión. *Pacem in terris* ya lo preveía cuando afirmaba que la dignidad de la persona humana exige que el ser humano proceda libremente y por propia iniciativa, «por propia decisión, convencimiento y responsabilidad y no movido por la coacción o por presiones, que la mayoría de las veces provienen de fuera» (n.34).

— Los cuatro pilares de la convivencia.

Para *Pacem in terris* son idénticos los pilares en los que se asienta la convivencia entre los individuos (n.35-38) y entre los Estados (n.86-125): *verdad, justicia, amor* (en las relaciones entre los Estados se habla de *solidaridad activa*) y *libertad*. Juan XXIII no oculta

d'avenir», en CONSEIL PONTIFICAL JUSTICE ET PAIX, *Les droits de l'homme et l'Église. Réflexions historiques et théologiques* (Libreria Editrice Vaticana, Cité du Vatican 1990) 11-47. O el elenco de textos publicados por G. FILIBECK, *Les droits de l'homme dans l'enseignement de l'Église: de Jean XXIII a Jean-Paul II* (Libreria Editrice Vaticana, Cité du Vatican 1992). Mientras este elenco se limita a los textos aparecidos a partir de *Mater et Magistra* (1961), el P. Joblin se remonta hasta la Grecia precristiana.

[19] Resumo en tres líneas complementarias las manifestaciones de aprecio de la DSI por el sistema democrático: GS 73 y 75 se manifiestan a favor del orden jurídico, de la participación de los ciudadanos y de la división de poderes. Si en algún momento, por un bien mayor, hay que restringir las libertades, aconseja volver cuanto antes a la normalidad. OA 23-25 profundiza en la democracia. Reconoce que se han ensayado diversos modelos y que ninguno satisface plenamente. Es que es muy alto el ideal: la igualdad y la justicia. Por eso insiste en la necesidad de información y formación, en la ayuda que presta el espíritu cristiano y en la necesidad de que los grupos sociales presenten proyectos de sociedad, tarea que no debe quedar en manos de los gobiernos, so pena de caer en la «dictadura de los espíritus», la peor de todas. CA 44 desmonta la idea, abundantemente extendida, de que el relativismo es la ideología propia de la democracia. Al contrario, hace ver que es campo de cultivo para el totalitarismo. Cualquier poder puede manejar a los ciudadanos si estos no tienen convicciones propias.

su raíz religiosa. En PT 45 supone que el ser humano se debe abrir al mundo de los valores espirituales para captar la raíz última de los cuatro valores, aunque, sin duda, son asequibles para todo ser humano, aun no creyente.

A primera vista podría parecer que se trata de principios abstractos, obvios e indiscutibles. Hay que caer en la cuenta que tienen más hondura que otras vías para afianzar la convivencia, educar para la ciudadanía o construir la paz [20]. Pero, además, ese ser humano realista, hijo de labradores y con los pies siempre en la tierra, que era Juan XXIII, sacó además consecuencias concretas de cada uno de estos valores [21].

— Locura e inutilidad de la guerra y de la carrera de armamentos.

Aunque parezca extraño, en la encíclica —en cuyo título campea la paz— no aparece casi la violencia. El talante pacífico y pacificador del papa Juan le lleva a ni siquiera mencionar la guerra y la legítima defensa, con tan amplia tradición en la Moral política de la Iglesia. Habla más bien de paz, en positivo. Pero se ocupa de la carrera de armamentos, como acabamos de insinuar (n.109-119). Con realismo no niega las relativas ventajas de la disuasión. Pero con más realismo denuncia sus desventajas: el equilibrio basado en el temor no es paz, los gastos que supone no pueden emplearse para vencer al subdesarrollo y son un peligro constante, incluso los meros experimentos, que pueden poner en peligro «toda clase de vida en el planeta» (n.111). Con optimismo que busca comprometer a los responsables de la política mundial, pondera que no puede haber «hombres con suficiente osadía para tomar sobre sí la responsabilidad de las muertes y de la asoladora destrucción que acarrearía una guerra» (ibíd.). Cuando anima a los gobernantes a luchar por la paz, los lectores contemporáneos de PT recordaban sin duda sus esfuerzos ante la crisis de los misiles en Cuba y su empeño en el diálogo con el mundo comunista.

Su grito a favor de la paz fue eco de la actuación de papas anteriores —desde Benedicto XV hasta Pío XII— aunque no siempre se haya reconocido. Y es claro, también, el empeño por la paz de Pablo VI, Juan Pablo II y Benedicto XVI. Es tan conocido que basta con la mera alusión [22]. Pero es preciso caer en la cuenta de la com-

[20] Es iluminadora la comparación que hace en su comunicación M.ª D. Peralta Ortiz entre estos valores y los que propone, por ejemplo, la UNESCO en la *Declaración sobre una cultura de la paz* (1999) y sus reflexiones a propósito de la propuesta de J. Delors para la educación en el siglo XXI.

[21] Los explicito en «Actualidad de la encíclica *Pacem in terris*», a.c., 56-58.

[22] Volveremos a ello en el capítulo XIX.

plejidad y hondura de la aspiración de los Papas a la paz. No hay que olvidar que la apelación a la «injerencia humanitaria» para salvaguardar los derechos humanos en la enseñanza de Juan Pablo II supone la necesidad de una fuerza (¿policial?, ¿militar?) mayor que la de los contendientes [23].

— La autoridad internacional.

Es también eco de enseñanzas de sus predecesores tras ambas guerras mundiales el apoyo a una autoridad internacional que pueda evitar las guerras. A este tema dedica toda la cuarta parte. No es una apelación genérica, sino llena de concreciones realistas: Aun sin hablar de globalización —el concepto es posterior— PT 130-131 menciona la interdependencia de los Estados. Toma nota de que cada uno es insuficiente para lograr el bien común universal (n.132-135); deduce de ahí la necesidad de una autoridad mundial (n.136-137) que debe nacer del consenso de todas las naciones (n.136-138), ocuparse de la protección de los derechos humanos (n.139) y respetar el principio de subsidiariedad (n.140-141). Dicho esto habla, concretamente, de las Naciones Unidas, a las que desea más eficacia (n.142-146). A propósito de la Declaración de 1948 presenta ahora, completando lo dicho en la primera parte, alguna reserva genérica (n.144), en el sentido ya indicado. Como ha hecho notar acertadamente el P. Carlos Soria, OP [24], Juan XXIII sigue en esta parte las huellas de papas anteriores —Pío XII sobre todo— y personalidades como Vitoria o la Escuela de Salamanca. Sus sucesores, Pablo VI y Juan Pablo II han mantenido el mismo interés hacia esta autoridad mundial: ambos han visitado la ONU y le han dirigido mensajes para celebrar sus aniversarios. Benedicto XVI vuelve a tocar el tema en CiV 67, insistiendo en la necesidad de la subsidiariedad.

23 Por eso, resulta necesario no simplificar estas llamadas a la paz. En la tradición de la Iglesia hay dos líneas de pensamiento simultáneas. Mientras una, de talante pastoral, exhorta a la paz, otra, de índole más jurídica, establece las condiciones para el empleo de la fuerza cuando sea precisa la legítima defensa. A propósito de PP 30-31 y las reflexiones y matices posteriores del mismo Pablo VI y de Juan Pablo II, he expuesto esta doble línea (que se completa con la apelación a la injerencia humanitaria de Juan Pablo II), en «Violencia y derechos humanos: de Pablo VI a Juan Pablo II», en INSTITUTO SOCIAL LEÓN XIII, *Los nuevos escenarios de la violencia,* o.c., 130-151.

24 «Relaciones de los seres humanos y de las comunidades políticas con la comunidad mundial»: *Seminarium* 1 (1983) 78-100.

— Ante nacionalismos y minorías étnicas.

Pacem in terris se refiere a estas últimas a propósito de la justicia. Tras reconocer, en la línea de sus predecesores, el derecho a la cultura y el respeto que las mayorías deben tener hacia las minorías [25], con gran realismo, añade:

> «Ha de advertirse, no obstante, que los miembros de tales minorías —ya por reaccionar contra su actual situación, ya por recordar sucesos pasados— no raras veces se sienten inclinados a realzar más de lo justo sus propias peculiaridades, hasta ponerlas por encima de los valores humanos universales, como si el bien de la familia humana entera debiera subordinarse al bien de una estirpe. Lo racional sería que tales ciudadanos supieran reconocer también ciertas ventajas que les vienen de esa su especial situación, pues contribuye no poco a su propio perfeccionamiento el contacto permanente con una cultura diversa de la suya, cuyos valores propios podrán así ir poco a poco asimilándose. Ello se obtendrá tan solo cuando quienes pertenecen a las minorías procuren participar amistosamente en los usos y tradiciones del pueblo en medio del cual viven, y no cuando, por lo contrario, fomenten los mutuos roces, de los cuales se derivan grandes pérdidas y el consiguiente retraso en la civilización de los pueblos» (PT 97).

El principio que Juan XXIII aplica aquí a esta cuestión es el mismo que se repite en varios momentos de la encíclica: es mejor no limitarse a la reivindicación de los propios derechos; hay que cumplir los propios deberes, respetar los derechos ajenos y actuar con responsabilidad (PT 28-34); los Estados no pueden prescindir, ni siquiera para su propio provecho y bienestar, del provecho y bienestar de los otros Estados (PT 131).

Quizá a más de uno le venga a la memoria una enseñanza del mismo papa Juan y de Pablo VI a la que he aludido más arriba: los países ricos que ayudan a los más pobres no deben imponer su propia cultura colaborando a que se extinga la de los países ayudados. Se trata de invitaciones complementarias, que parten de un único axioma: no estamos solos en el mundo y no es buen criterio para la convivencia pensar únicamente en las propias utilidades.

[25] M.ª T. Compte Grau presentó una comunicación al Simposio que conmemoró el 40 aniversario de PT («Una lectura de *Pacem in terris* a propósito de las minorías étnicas») en la que analiza detenidamente las raíces y consecuencias de la postura de la encíclica ante este asunto. Volveremos sobre este tema en el capítulo XV.

— La libertad religiosa. La distinción entre el error y el que yerra.

Es una de las novedades del pontificado de Roncalli. La postura tradicional de la enseñanza de la Iglesia podía resumirse, desde el *Syllabus,* en este principio: «El error no tiene derechos. Todos los derechos los tiene la verdad». Se pedía además que la autoridad civil respaldase este planteamiento: si debe impedir la entrada en su ciudad o Estado de alimentos perniciosos, con mayor motivo debe impedir la circulación de ideas heréticas, que dañan a la salud del alma, más importante que la del cuerpo. Es cierto que, antes del pontificado de Juan XXIII, el magisterio eclesiástico había matizado esta enseñanza de dos maneras: León XIII admitía en *Libertas* (20-6-1888) una cierta tolerancia en algunos supuestos. Y Pío XII, en *Comunidad internacional y tolerancia* (6-12-1953), sin abandonar la tesis tradicional, creía que, puesto que Dios no evita siempre el mal, tampoco los gobernantes deben impedirlo siempre. Cabía una cierta tolerancia, manteniendo la tesis tradicional.

Pacem in terris avanza en otra dirección: la distinción entre el error y el que yerra. Esto supone un paso nuevo que supera y abandona el talante tradicional [26]. Muy influido en esto por las formulaciones del card. Agustín Bea, SJ, que ratificaba sus propios sentimientos, nacidos del contacto con la ortodoxia en sus nunciaturas primeras, argumentaba: es cierto que el error no tiene derechos. Pero tampoco los tiene la verdad. El sujeto de derechos es el ser humano, acierte o se equivoque. El error no priva de derechos. Y el que yerra puede convertirse (n.158).

Fue un planteamiento sin duda nuevo. Y fue fecundo. Dará paso a la declaración *Dignitatis humanae* del Vaticano II y a todos los gestos ecuménicos e interreligiosos posteriores. El camino recorrido ha sido tan grande que Juan Pablo II ha podido escribir que la libertad religiosa es la «fuente y síntesis de todas las libertades» (CA 47), poniendo en primer lugar lo que algunos predecesores suyos habían calificado con palabras duras. Los obispos españoles han hecho suyas estas enseñanzas [27] en varios momentos, especialmente en las instrucciones pastorales *La verdad os hará libres* (20-11-1990) y *Moral y sociedad democrática* (14-2-1996).

[26] J. Ruiz Giménez Cortés lo expresa con claridad y lo explica por el cambio de circunstancias históricas en J. M.ª Margenat, *Escritos del papa Juan XXIII*, o.c., 286.

[27] Se tratará más detenidamente en el capítulo XVI.

— Realismo esperanzado: el dilema revolución-evolución.

Ya hemos hablado del realismo del papa Juan. Hijo de labradores, tenía siempre los pies en tierra. No es casual que se inspire en sus encíclicas en datos empíricos y que en *Mater et Magistra* proponga como metodología para la doctrina social de la Iglesia el «ver, juzgar y actuar» que J. Cardjin, propuso a la JOC y que parte de la realidad. Ese realismo no era conformismo ni visión idílica de su tiempo. Era visión esperanzada. El mismo Roncalli era consciente de que se le juzgaba excesivamente optimista. Semanas antes de la publicación de *Pacem in terris,* él lo aceptaba y lo explicaba: se acercaba así al Señor [28].

Este realismo esperanzado de base sobrenatural le llevaba a tomar postura en un dilema que se ha presentado muchas veces en la historia: evolución o revolución. Son dos actitudes. Una tiene prisa y otra paciencia. PT 161-165 lo expresa. Inicialmente argumenta desde la naturaleza, que no procede a saltos, como enseñó Pío XII. Pero a continuación se fundamenta en motivos sobrenaturales, invita a rezar por la paz y con realismo apunta que nadie puede construir la paz en el mundo si no la tiene en su interior. Es enseñanza para todos los tiempos que, según épocas, se hace más necesaria. GS 63 animaba a reformas y a un cambio de mentalidad. PP 53 insistía en la necesidad de acometer reformas con urgencia, pero antes (n.31-32) aun hablando de reformas urgentes, se distanciaba de quienes proponían la revolución, como lo hará más explícitamente EN 37 y, ya en el pontificado posterior, la Segunda instrucción sobre la teología de la liberación: *Libertad cristiana y liberación,* 78-79, en la que se denuncia la actitud de quienes «desacreditan la vía de las reformas a favor del mito de la revolución». Juan Pablo II en *Laborem exercens* desmonta los argumentos que justificaban la lucha de clases y vuelve sobre el tema en CA 14. En la misma encíclica, hablando de la caída del Muro de Berlín, pondera la paciencia y el aguante de muchos cristianos que apostaron por el cambio, sin recurrir a la violencia, sin prisas y sin pausas (n.25) [29].

Cada momento histórico condiciona el tener preferencias por una u otra actitud, evolución o revolución. Unas veces parece más urgente la necesidad de cambio y otras tiene más peso la mirada a largo

[28] «Alocución cuaresmal en la parroquia de San Basilio de Roma» (31-3-1963), cit. en L. Marín de San Martín, *Juan XXIII*, o.c., 336-337.

[29] Remito de nuevo a mi artículo «Violencia y derechos humanos: de Pablo VI a Juan Pablo II», a.c., donde comento más detenidamente estos y otros textos del magisterio pontificio. Lo hace, también, E. Nasarre, «La recepción de la enseñanza de Pablo VI en materia social y política», en Istituto Paolo VI, *Pablo VI y España,* o.c., 180-182.

plazo. En el fondo, se trata de un dilema semejante al de la guerra o la obligación de defender derechos, valores y hasta vidas humanas. La enseñanza de *Pacem in terris,* aunque hija de su tiempo y del talante del papa Juan, ha sido mantenida por el magisterio posterior y sigue teniendo actualidad. En buena parte porque se basa en el sentido común (la naturaleza) y en el evangelio. Esta doble fundamentación le da, más allá de las preferencias coyunturales posteriores, una cierta perennidad.

— Confianza en la acción temporal de los católicos y los no católicos. La distinción entre ideologías y movimientos históricos.

El realismo esperanzado del papa Juan no equivalía a conformismo y resignación. Por eso, consciente de la necesidad de esforzarse por la paz, animaba continuamente a los católicos. Y, en sintonía con el encabezamiento de la encíclica («y a todos los hombres de buena voluntad») y con su talante abierto, pensaba en la colaboración con los no católicos. Para que no se quedase en una exhortación vaga, quiso fundamentarla con una distinción, semejante a la que abrió paso a la libertad religiosa e igualmente fecunda: la distinción entre ideologías (cristalizadas ya) y movimientos históricos, adaptados necesariamente a las circunstancias cambiantes (PT 159). Por tanto, el que una ideología sea reprobable no implica, necesariamente, que el movimiento histórico que se apoya en ella lo sea también pues, en la adaptación inevitable, este movimiento ha podido prescindir de lo equivocado de la filosofía original en la que se inspira. Esta distinción abrió paso al diálogo con el marxismo. También entre las filas marxistas hubo un movimiento de revisión de algunos postulados, especialmente del ateísmo [30]. La distinción ayudó al diálogo, no

[30] A. MOINE, *Après «Pacem in terris». Communistes et chrétiens* (Editions Sociales, París 1965) relaciona expresamente este diálogo con PT, aunque es de justicia reconocer que existieron intentos tímidos de diálogo —en ocasiones era, más bien, confrontación— con el marxismo antes de la encíclica de Juan XXIII: R. VANCOURT, *Marxisme et pensée chrétienne* (Bloud & Gay, París 1948); M. DUQUESNE, *Breves réflexions sur l'athéisme marxiste* (P. Téqui, París 1953); R. KARISCH, *Der Christ und Stalins dialektischer Materislismus* (Morus-Verlag, Berlín [2]1956); P. BIGO, *Marxismo y humanismo. Introducción a la obra de Carlos Marx* (Zyx, Madrid 1966); A. KINDERMANN, *El marxismo y la Iglesia* (Ediciones Claverianas, Barcelona 1959). Pero el diálogo se acentuó a raíz de *Pacem in terris* y *Gaudium et spes.* Entre los autores que abordaron esta temática señalo solo algunos de los que publicaron en los diez años posteriores a *Pacem in terris:* R. Garaudy, H. Gsollwitzer, G. Cottier, G. Girardi, J. M.ª González Ruiz, M. Verret, M. Machovec, J. L. López Aranguren, A. Marchese, J. Aguirre, etc. El libro clásico de Y. M. CALVEZ, *La pensée de Karl Marx*, de 1956, se tradujo al castellano años después. En estos años se llevaron a cabo las conversaciones

siempre comprendido [31]. Sin duda, ayudaba el talante abierto del Papa. Pero la distinción daba base ideológica a esta actitud y la diferenciaba de la simple buena voluntad.

Pablo VI utilizó esta distinción en OA 30 para orientar el discernimiento político de los cristianos. Él mismo, en PP 5, alentó a la colaboración con los no cristianos. Lo mismo hizo Juan Pablo II —nada sospechoso de favorecer al comunismo— antes y después de la caída del Muro de Berlín: SRS 47 y CA 60, aunque esta encíclica declara que es imposible el compromiso entre el cristianismo y el marxismo (n.26). Una vez más, los sucesores del papa Juan han prolongado los caminos que él inició, aunque en el caso concreto del diálogo cristiano-marxista el hundimiento del marxismo en Europa ha dejado a la Iglesia sin el interlocutor que tuvo en décadas anteriores. De hecho, el diálogo se ha interrumpido, aunque no por iniciativa de la Iglesia, que ha mantenido una postura lineal en el fondo, aunque cambiante en la actitud [32].

c) *La convocatoria del Concilio Vaticano II (25-1-1959)*

Fueron importantes las aportaciones de Juan XXIII y tuvieron eco en la Iglesia. Lo reconocía con gozo y sencillez su autor [33]. En

de Salzburgo entre marxistas y cristianos. Con razón, M. Garaudy pudo titular uno de sus libros *Del anatema al diálogo.* E. Nasarre, «La recepción de la enseñanza de Pablo VI en materia social y política», en Istituto Paolo VI, *Pablo VI y España,* o.c., 178-179, recoge manifestaciones de G. Peces-Barba, el padre Llanos, R. Alberdi y A. Arnau Tornos en este sentido.

[31] L. Marín de San Martín, *Juan XXIII,* o.c., 341-342 cita, en este sentido, a L. Capovilla, *Giovanni XXIII. Quindici letture.* Hasta *L'Osservatore Romano* se permitió censurar alguna vez las palabras del Papa. Cuando, semanas más tarde de la publicación de *Pacem in terris,* el Partido Comunista Italiano obtuvo mejores resultados electorales, no faltaron quienes atribuyeron este triunfo a la encíclica, a la que irónicamente llamaban *Falcem in terris* (Hoz en la tierra), aludiendo al símbolo comunista, la hoz y el martillo.

[32] Sobre la postura del magisterio eclesiástico ante el marxismo pueden verse V. Miano, *Continuidad y evolución en la enseñanza del magisterio respecto al comunismo, socialismo y marxismo* (Obra Nacional de la Buena Prensa, México 1981); J. L. Gutiérrez García, *Conceptos fundamentales en la doctrina social de la Iglesia* (Centro de Estudios Sociales del Valle de los Caídos, El Escorial 1971) s.v. «Comunismo, marxismo». Más tarde, tras la caída del Muro y antes de *Centesimus annus:* R. M.ª Sanz de Diego, «La doctrina social de la Iglesia ¿anticomunista?»: *Revista de Fomento Social* 179 (1990) 247-261. En Departamento de Pensamiento Social Cristiano, *Una nueva voz para nuestra época,* o.c., 234-239 se detallan las cinco etapas en la actitud de la DSI ante otras alternativas, entre las que se incluye el marxismo: de la condena inicial se pasa a una distancia respetuosa, a una apelación a la conciencia, a un reto y, tras la caída del Muro, a una postura distinta ante las grandes ideologías y sistemas, orientada, más bien al margen de las ideologías, a la construcción de una sociedad nueva.

[33] L. Marín de San Martín, *Juan XXIII,* o.c., 341: testimonios del mismo Juan XXIII.

España aparecieron en pocos meses tres comentarios. Dos los dirigió M. Aguilar Navarro: *Comentarios civiles a «Pacem in terris»* y *Comentarios universitarios a «Pacem in terris»* [34]. El otro es el del Instituto Social León XIII, aparecido en el mismo año 1963, con un elenco amplio de más de veinte colaboradores, casi todos ligados a la obra de D. Ángel Herrera Oria, que escribe el epílogo. Ninguna encíclica anterior había tenido un eco tan amplio en España. Amplio por el número de comentarios y por estar algunos de ellos no vinculados tan estrechamente a la Iglesia oficial. En su evocación de aquellos momentos, de gran valor, Ángel Berna recuerda otros artículos que divulgaron en el ámbito español las enseñanzas de la encíclica [35]. Señala a la vez, y lo confirma la bibliografía recogida por C. Sánchez Aizcorbe, SJ al comienzo de los comentarios a PT del Instituto Social León XIII, que la repercusión de la encíclica en España fue menor que en el extranjero [36].

Pero sin duda la mejor aportación del papa Juan a la Moral política fue la convocatoria del Concilio Vaticano II. Al estar tan próximos en el tiempo a *Pacem in terris,* los documentos que se centran en la Moral política están, lógicamente, influidos por ella, tanto en sus contenidos como en su espíritu. Una concreción de esto es el empleo de la novedosa expresión «signos de los tiempos» [37], que Juan XXIII utilizó significativamente en *Pacem in terris* [38], marcando un estilo y un «lugar teológico», no siempre entendido y aceptado inicialmente.

[34] El primero es del mismo año 1963 y se publicó en Taurus. El segundo lo editó al año siguiente Tecnos. En ambos colaboran M. Aguilar Navarro (que también escribió para el tercer comentario al que me referiré ahora) y M. Giménez Fernández; el resto de colaboradores pertenece a variados sectores ideológicos. Cf. el artículo de C. Soria, «Relaciones de los seres humanos y de las comunidades políticas con la comunidad mundial»: *Seminarium* 1 (1983) 78-100, nota 1.

[35] A. Berna Quintana, «El momento histórico de la encíclica *Pacem in terris»: Anuario de Historia de la Iglesia* 12 (2003) 345-355.

[36] Además de en la bibliografía citada, se pueden ver testimonios y comentarios sobre *Pacem in terris* en: C. Soria, «Relaciones de los seres humanos y de las comunidades políticas con la comunidad mundial», a.c., nota 1; I. Camacho, *Doctrina social de la Iglesia. Una aproximación histórica,* o.c., c.IX; Departamento de Pensamiento Social Cristiano, *Una nueva voz para nuestra época,* o.c.

[37] Está tomada de Mt 16,3 (y Lc 12-54-56) y es uno de los conceptos más utilizados en el Concilio: UR 4; DH 15; PO 9; GS 4.

[38] El texto en la versión latina no tiene epígrafes. La versión italiana sí tiene y la expresión «segni dei tempi» aparece como epígrafe en los números 39, 77, 130 y 147. Las versiones españolas (Apostolado de la Prensa, Herder y BAC) sí tienen números y epígrafes («Signos de los tiempos» y «Realizaciones de estos tiempos») pero no coinciden en la numeración. La versión que aparece en el texto de M. Aguilar Navarro, *Comentarios universitarios a la «Pacem in terris»,* obra de J. Ezquerro Ramírez, compara las versiones latina, italiana, francesa y española e incluye la expresión en los números indicados.

3. El Concilio Vaticano II (1959-1965)

Convocado el 25 de enero de 1959, se invirtieron tres años en su preparación. En 1959 una Comisión antepreparatoria pulsó la opinión de los obispos de todo el mundo, de los generales de las órdenes religiosas y de las universidades católicas. Las casi tres mil propuestas recibidas pasaron a una Comisión central que desde 1960 coordinó diez comisiones y dos secretariados.

El Concilio se inauguró el 11 de octubre de 1962. Celebró cuatro sesiones [= períodos], en los otoños de los años 1962 a 1965. Se interrumpió a la muerte de Juan XXIII (1963), pero fue reanudado por Pablo VI inmediatamente después de su elección (21-6-1963) [39].

Tomaron parte en el Concilio una media de 2.200 padres conciliares. El 41% procedían de Europa, el 37% de América, el 11,5% de Asia-Oceanía y el 10,5% de África; solo estuvieron ausentes la mayoría de los que vivían en los países dominados por el comunismo (China y «Telón de acero», aunque los obispos polacos sí pudieron asistir).

El Concilio es casi contemporáneo a *Mater et Magistra,* por eso su contexto histórico es el mismo. Un Concilio tiene unas características especiales: sus documentos son obra de muchos; es preciso leerlos con atención, no dejándose arrastrar a una lectura rápida

[39] Sobre el sentido y la trascendencia del Vaticano II pueden leerse en castellano: G. MARTELET, *Las ideas fundamentales del Vaticano II. Iniciación al espíritu del Concilio* (Herder, Barcelona 1968); R. LATOURELLE (ed.) *Vaticano II. Balance y perspectivas* (Sígueme, Salamanca 1989); C. FLORISTÁN - J. J. TAMAYO (eds.), *El Vaticano II, veinte años después* (Cristiandad, Madrid 1985); G. ALBERIGO - J. P. JOSSUA (eds.), *La recepción del Vaticano II* (Cristiandad, Madrid 1987); A. ZAMBARBIERI, *Los concilios del Vaticano* (San Pablo, Madrid 1996); R. M. WILTGEN, *El Rin desemboca en el Tíber. Historia del Concilio Vaticano II* (Criterio Libros, Madrid 1999); G. DEFOIS, *Nuevo impulso del Vaticano II* (BAC, Madrid 1999); G. ALBERIGO (dir.), *Historia del Concilio Vaticano II,* 5 vols. (Peeters-Sígueme, Lovaina-Salamanca); G. ALBERIGO, *Breve historia del Concilio Vaticano II* (1959-1965) (Sígueme, Salamanca 2005). Sobre su recepción en España: J. M.ª LABOA (ed.), *El postconcilio en España* (Encuentro, Madrid 1988). Otras reflexiones más cercanas en el tiempo de dos figuras teológicas del Concilio: Y. CONGAR, «Iglesia y mundo en la perspectiva del Vaticano II», en AA.VV., *Vaticano II. La Iglesia en el mundo de hoy,* o.c. III, 17-45; K. RAHNER, «Mirada retrospectiva al Concilio», en ÍD., *Tolerancia, libertad, manipulación* (Herder, Barcelona 1978) 136-166. J. QUEREJAZU, *La moral social y el Concilio Vaticano II* (Eset, Vitoria 1993) estudia el influjo del Concilio en la Moral social y en la DSI. Sobre algunos testigos del Concilio, cf. S. MADRIGAL, *Memoria del Concilio. Diez evocaciones del Vaticano II* (Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2005); ÍD., *Karl Rahner y Joseph Ratzinger: tras las huellas del Concilio* (Sal Terrae, Santander 2006); ÍD., *Tiempo de Concilio, El Vaticano II en los diarios de Y. Congar y H. de Lubac* (Sal Terrae, Santander 2009); ÍD., «El Vaticano II en el Diario de Sebastián Tromp»: *Razón y Fe* 1333 (2009) 265-282. También se ha publicado en castellano el *Diario del Concilio,* de J. ARGAYA (Idatz, San Sebastián 2008).

—posible porque el estilo suele ser ágil— ya que lo que se afirma está muy matizado al ser fruto de puntos de vista diferentes y complementarios. Tanto los autores de los borradores como los padres conciliares que los aprueban tienen procedencias muy diversas. En este sentido, en los documentos conciliares aparece muy claramente la universalidad («catolicidad») de la Iglesia, aunque el peso de la teología occidental (europea y norteamericana) fue muy influyente.

Al convocar el Concilio, Juan XXIII señaló dos fines específicos: el «aggiornamento» [puesta al día] apostólico de la Iglesia; la unión de los cristianos.

Según la legislación canónica, el Concilio quedó interrumpido a la muerte de Juan XXIII. Solo se había celebrado la 1.ª Sesión (1962). Pablo VI, apenas elegido el 21 de junio de 1963, ordenó su continuación. Al comienzo de la 2.ª Sesión (1963) reformuló sus fines, haciéndolos más concretos: exposición doctrinal sobre la esencia de la Iglesia; renovación interna de esta misma Iglesia; unidad de los cristianos; diálogo de la Iglesia con el mundo de hoy. El Papa contribuyó a los dos primeros fines del Concilio con su encíclica *Ecclesiam suam* (6-8-1964), sobre la Iglesia —su esencia y su necesaria renovación—, publicada cuando el Vaticano II todavía estaba celebrándose.

Los tres documentos conciliares que más nos interesan tienen que ver con el diálogo de la Iglesia con el mundo de hoy. Son:

— Constitución pastoral *Gaudium et spes,* especialmente los capítulos dedicados a la comunidad política, la promoción de la paz y la comunidad de los pueblos (II parte).

— Declaración *Dignitatis humanae,* sobre la libertad religiosa, que significa una evolución notable en el tratamiento del tema por parte de la Iglesia.

— Declaración *Gravisimum educationis,* sobre la educación y las competencias de la familia y el Estado en este campo.

El Vaticano II ha sido un acontecimiento decisivo, que abrió una nueva época en la historia de la Iglesia. Y —como se ha señalado con justicia [40]— divide también la historia de la DSI porque, al ser el Concilio una reflexión sobre la Iglesia —en su doble vertiente *ad intra* y *ad extra*—, la nueva orientación de la eclesiología ha llevado a una concepción nueva de la DSI. Esta novedad estaba ya preanunciada en los documentos de Juan XXIII y será el Vaticano II quien la consolide y oriente. En pocas líneas se puede sintetizar esta evolución [41]:

[40] Cf. las obras de I. CAMACHO, *Doctrina social de la Iglesia. Una aproximación histórica,* o.c., y *Cien años de doctrina social de la Iglesia,* o.c.

[41] Además de las obras citadas en la nota anterior, cf. L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, «Historicidad y evolución de la doctrina social de la Iglesia», en AA.VV., *Doctrina social de la Iglesia y lucha por la justicia* (HOAC, Madrid 1991) 59-73.

— Cambia la *concepción:* deja de denominarse «doctrina» y adopta otras denominaciones más modestas: pensamiento, enseñanza, reflexión...

— Modifica sus *fuentes de inspiración:* el lugar de la ley natural y el magisterio precedente lo ocupan la Escritura y los datos empíricos.

— El *método* es distinto: no se trata de deducir verdades de principios inmutables, sino de atender a las realidades —y, entre todas, a la realidad del hombre— para desde ahí enunciar criterios morales, que ayuden a un discernimiento orientado a la acción.

— Varían sus *destinatarios:* no solo los católicos, sino toda la humanidad.

— Es distinto su *talante:* se evita la condena y se busca el diálogo.

— Todo ello desembocará en una *descentralización* de la DSI, que queda más en manos de las Iglesias locales y de las comunidades cristianas.

La justicia y el rigor histórico piden que se reconozca a Pablo VI como el gran continuador de la obra que Juan XXIII comenzó. Fue el card. Montini, junto con el card. Suenens, quien sugirió que la Iglesia fuese el punto focal del Concilio cuando acababa la Primera sesión. Y fue él mismo, ya Pablo VI, quien concretó la finalidad inicial de la asamblea —genéricamente formulada por Juan XXIII como el *aggiornamento* y la unidad de los cristianos— en los cuatro objetivos ya enumerados que presidieron su quehacer a partir de 1963 [42].

De todas estas finalidades nos interesa especialmente la última: el diálogo de la Iglesia con el mundo de hoy. Es la que inspirará los decretos que vamos a recordar. Es básico *Gaudium et spes,* pero no se pueden dejar en sombra otros documentos del Concilio [43].

a) *Gaudium et spes*

Aunque los conceptos básicos de la primera parte, sobre la vocación del hombre y la comunidad humana, entran también dentro de la DSI, nos van a interesar principalmente los últimos capítulos de la segunda parte. Antes de comentarlos, puede ser útil recordar que GS

[42] Para los fines que propuso Juan XXIII, cf. su espléndido discurso *Gaudet Mater Ecclesia* (11-10-1962) en la apertura de la Primera sesión, en *Concilio Ecuménico Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones* (BAC, Madrid ³2004) 1089-1098; para la reconducción por Pablo VI cf., sobre todo, su discurso del 29 de septiembre de 1963, al abrir la Segunda sesión: ibíd., 1105-1120.

[43] Ahora nos limitamos a una presentación general. Haremos uso más detenido de ellos en la segunda parte: con frecuencia de *Gaudium et spes* y en los capítulos XVI y XXI de *Dignitatis humanae* y *Gravisimum educationis,* respectivamente.

es una *constitución pastoral,* género literario nuevo en la historia del magisterio de la Iglesia. K. Rahner lo describió así [44]: «Un conjunto de directrices de la Iglesia, válidas en primer lugar para sus propios miembros, pero también, de algún modo, para todos aquellos que estén dispuestos a prestar oídos a su voz [...]. Elaboradas como consecuencia de un análisis de la situación presente en la que entra algo de carismático, se presentan como decisiones de la Iglesia en respuesta a la intervención carismática de Dios».

En el trasfondo de esta descripción laten varios de los aspectos novedosos de esta constitución: no se trata de una doctrina, sino de directrices y orientaciones que se abren a todos los hombres y parten de una situación concreta que se invita, carismática y teológicamente, a renovar. Un estilo nuevo para la DSI.

Conocemos bastante bien su historia [45]. Los temas que aparecen unidos en la redacción final estaban al principio dispersos en varios documentos. El radiomensaje que un mes antes de la apertura del Concilio publicó el Papa y el discurso con el que lo inauguró estimularon el «Mensaje de los padres conciliares a todos los hombres» (20-10-1962), en el que se adivinan ya algunos de los temas que aparecerán luego en GS y, sobre todo, su actitud: la Iglesia expresa su voluntad de dialogar con el mundo, servirle y compartir sus angustias y esperanzas. Tras la aparición de *Pacem in terris* (11-4-1963) y la muerte de Juan XXIII, Pablo VI decidió unificar estos temas en una constitución pastoral. Después de varias reuniones de expertos en Roma, Zúrich y Malinas, se presentó a los padres conciliares en la Tercera sesión (1964). Las observaciones de varios «auditores»

[44] «Reflexiones sobre la problemática de una constitución pastoral», en *La Iglesia en el mundo actual. Constitución «Gaudium et spes»* (Desclée, Bilbao 1968) 36.

[45] No es preciso detenernos en la historia de *Gaudium et spes* pues ya ha sido escrita. Cf. G. McGrath, *Notes historiques sur la Constitution,* en G. Baraúna (ed.), *L'Église dans le monde de ce temps. Études et commentaires autour de la constitution pastoral «Gaudium et spes» de Vatican II,* I (Desclée, Brujas 1967) 185-204; Action Populaire, *Constitution pastoral «Gaudium et spes». Introduction, notes et index analytique* (Spes, París 1966) 9-50; Ph. Delahye, «Historia de los textos de la constitución pastoral», en AA.VV., *Vaticano II. La Iglesia en el mundo de hoy,* o.c. I, 231-310; R. Tucci, «Introducción histórica y doctrinal a la constitución pastoral», en ibíd. II, 37-155. Ch. Moeller, *L'elaboration du schéma XIII. L'Église dans le monde de temps* (Casterman, Torunai 1968); C. Vela Monsalve, *Doctrina social post-conciliar* (Selecciones Gráficas, Madrid 1968) 291-420; AA.VV., *Estudios sobre la constitución «Gaudium et spes»* (Mensajero, Bilbao 1967); Ch. Soettens (ed.), *Concile Vatican II et Église contemporaine* (Faculté de Théologie-Peeters, Lovaina 1989). Son también interesantes las diversas introducciones históricas a los documentos, publicadas en *Vaticano II. Documentos conciliares completos* (Razón y Fe-Apostolado de la Prensa, Madrid 1967). J. Querejazu, *La Moral social y el Vaticano II* (Eset, Vitoria 1993); R. González Moralejo, *El Vaticano II en taquigrafía,* o.c. donde aporta datos interesantes, especialmente sobre la participación del entonces obispo de Cracovia, K. Wojtyla, en la preparación de *Gaudium et spes.*

(oyentes) seglares enriquecieron la discusión. El texto fue aprobado en la Cuarta sesión, la víspera de la clausura del Concilio. Un «iter» tan largo se debió a que se discutió fundamentalmente acerca de: los *sistemas políticos,* sin llegar a una condena explícita del comunismo, como pedían algunos, y la *guerra,* que hay que considerar con una mirada nueva. Se condena la «guerra total», que incluye, aunque no se diga expresamente, las armas atómicas.

Gaudium et spes es el documento más extenso del Vaticano II. Por eso, por la novedad de algunos de sus temas y por lo controvertida que resultó la discusión, fue el último documento que se aprobó, con 2.309 votos favorables, 75 contrarios y 7 nulos.

Los capítulos 4 y 5 de la segunda parte se ocupan de la *política,* la *comunidad internacional* y la *paz.* No son muchas las novedades que aportan ya que *Pacem in terris* les había precedido pocos años antes. El capítulo 4 describe la vida pública real y la ideal, para exhortar a todos a colaborar en ella, y estudia las relaciones Iglesia-Estado. Aquí la Iglesia opta por una relación de independencia y colaboración con la autoridad política, desaconseja la confesionalidad y renuncia al tradicionalmente llamado *poder indirecto.* Pide, únicamente, libertad para ella y los demás grupos religiosos [46].

El capítulo 5 desarrolla más ampliamente la obligación de evitar la guerra y la edificación de la comunidad internacional. Fue agitada la discusión sobre la primera cuestión. Existía una enseñanza antigua de la Iglesia que autorizaba la legítima defensa y regulaba el uso de la fuerza en determinadas circunstancias [47]. Pero los padres conciliares tomaron conciencia de que bajo el mismo nombre de «guerra» existía una realidad muy diferente de antes —por la capacidad destructora, la implicación de la población civil, la incidencia en la economía y en la vida del futuro— y ello les obligó a abordar el problema con una mentalidad nueva. Se llegó a una condena de la guerra total desde la convicción de la falta de proporcionalidad entre sus efectos y la injusticia que se pretende remediar. No se condenaron expresamente, sin embargo, las armas atómicas.

Fuera de estos capítulos, pero en sintonía con ellos, el n.20 del decreto *Christus Dominus,* sobre el ministerio de los obispos en la Iglesia, pide a las autoridades civiles que aún conservan el privilegio de presentación de obispos [48] que, «previo entendimiento con la Sede Apostólica, renuncien espontáneamente a él».

[46] Remitimos al capítulo XVII de este libro, donde se expone minuciosamente esta evolución del pensamiento eclesial.

[47] En el capítulo XIX abordaremos este aspecto.

[48] Era el caso de España, cf. DEPARTAMENTO DE PENSAMIENTO SOCIAL CRISTIANO, *Una nueva voz para nuestra época,* o.c., 471-472, donde se expone la historia de este privilegio, que duró hasta 1976.

b) *Dignitatis humanae*

Entre los documentos que se prepararon para el Concilio, había dos que tocaban el tema abordado en esta declaración. Uno era un esquema de *constitución sobre la libertad religiosa,* preparado por el Secretariado para la Unión de los Cristianos. Otro era un capítulo de la *constitución sobre la Iglesia,* preparado por la Comisión Teológica. Se titulaba «Relaciones entre la Iglesia y el Estado y tolerancia religiosa». Ya los títulos dejaban adivinar, incluso a los que no estuviesen al tanto del talante de los organismos que los habían elaborado, que se trataba de dos concepciones muy distintas sobre un mismo tema [49].

Tras la Primera sesión (1962), Juan XXIII encargó al Secretariado para la Unión de los Cristianos la redacción de un texto sobre la libertad religiosa. Se discutió en la Segunda y Tercera sesión (1963 y 1964), incorporando las enmiendas presentadas. La resistencia a las novedades que presentaba hizo que algunos padres conciliares pidiesen más tiempo antes de proceder a la votación. Se les concedió, pese a la urgencia con que otros padres querían dilucidar el asunto. Por fin, se aprobó en la Cuarta Sesión (1965) con 2.308 votos a favor, 70 en contra y 6 nulos, cifras casi idénticas a las obtenidas en la votación de *Gaudium et spes.*

¿Por qué tantas vicisitudes para aprobar un texto relativamente breve? Ya se ha insinuado que entraron en juego dos factores: la novedad de la postura de la Iglesia en este tema y las diferentes teologías dentro de la misma Iglesia [50]. Sabemos ya que el punto de partida para algunos era que únicamente la verdad tiene derechos y el error no puede tenerlos. A lo largo de los siglos XIX y XX esta creencia fue evolucionando pero la idea original seguía en pie. Por tanto, la tolerancia es una concesión graciosa que el Estado puede revocar y el ciudadano tolerado no puede reclamar. Para otros —y esta será la línea que se impondrá en el Concilio— los derechos no los tiene ni la verdad ni el error, sino el hombre, acierte o se equivoque. Por eso, la libertad religiosa es un derecho natural, que ningún Estado puede negar. No se habla de tolerancia sino de libertad. Se trata de dos conceptos distintos: la *tolerancia* supone que en el tolerado no existe derecho a proceder como procede y que, por tanto, el tolerante tiene derecho a reprimir ese proceder; si no lo hace es por benignidad o para evitar males mayores. La *libertad,* en cambio, supone un dere-

[49] La historia de su elaboración la narra M. GARCÍA GÓMEZ, «Análisis histórico», en UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS, *La libertad religiosa* (Razón y Fe, Madrid 1966) 43-118.

[50] Hemos hablado ya de ello a propósito de *Pacem in terris.* Para más detalles de esta evolución puede verse el capítulo XVI de este libro.

cho a profesar, en público y en privado, individual y socialmente, una determinada religión, sin ningún tipo de coacción. Ante este derecho radical, el poder tiene la obligación de reconocerlo, protegerlo y facilitar y ordenar su ejercicio.

Los números 16-17 de GS preanunciaban ya la concepción de conciencia y de libertad que se fue abriendo paso en la Iglesia a lo largo del Concilio Vaticano II. Posteriormente, esta concepción ha sido repetida por Juan Pablo II, especialmente en CA 47, donde considera la libertad religiosa como fuente de todos los derechos humanos.

Junto a esta novedad, DH mantiene dos convicciones tradicionales de la Iglesia: la única religión verdadera se verifica en la Iglesia católica y no solo los individuos, sino también la sociedad tienen un deber moral respecto a la verdadera religión y a la única Iglesia de Cristo (n.1).

Lógicamente, la novedad de *Dignitatis humanae,* hoy universalmente admitida, se abrió paso con más facilidad en las naciones donde los católicos habían debido convivir con otras confesiones religiosas. En los países de tradición exclusivamente católica, como España, estas ideas fueron calando más lenta y trabajosamente. Poco después de la clausura del Concilio, el Estado español puso su legislación, hasta entonces tolerante, de acuerdo con la nueva mentalidad de la Iglesia (Ley de 28 de julio de 1967). Hoy se reconoce la libertad religiosa en los artículos 14 y 16 de la Constitución de 1978, y en la Ley Orgánica de 5 de julio de 1980. Como sabemos, este derecho está recogido en la Declaración de la ONU.

c) *Gravisimum educationis*

Es el tercer documento conciliar que nos interesa ahora. Se aprobó, igualmente, en la última sesión del Concilio, aunque semanas antes que los dos anteriores (28-10-1965). Había tenido una historia larga antes de pasar al aula conciliar donde llegó en noviembre de 1964, en la Tercera sesión. Tras un debate orientativo sobre el contenido general del documento, fue nuevamente reelaborado y sometido a votación en la cuarta sesión. Fue aprobado con 2.290 votos a favor y 35 en contra. Otra vez las cifras indican la postura de la mayoría conciliar.

El ámbito educativo se ha convertido con frecuencia en un campo, si no de batalla, al menos de disputa entre la Iglesia y el Estado. Es una prueba de su evidente trascendencia. En su origen fue la Iglesia la creadora de la mayoría de los centros educativos. Más tarde, sobre todo a partir del absolutismo, la Ilustración y el liberalismo, el

Estado ha ido reclamando para sí este y otros ámbitos, antes ocupados por la Iglesia.

Desde varias perspectivas hay que plantear las competencias del Estado, la familia y la sociedad en esta materia:

— El *principio de subsidiariedad* apoya las pretensiones de los cuerpos intermedios —la familia y otros grupos sociales— a crear, gestionar y administrar centros educativos. En esta tarea el Estado debe ser subsidiario [=suplente] cuando los cuerpos intermedios no puedan cumplir su tarea.

— Toda educación supone un *sistema de valores* concretos, que son los que orientan una determinada *concepción del hombre* y, por tanto, de la educación. El Estado debe defender unos valores genéricos, comunes a todos los ciudadanos, y no debe pretender imponer unos valores concretos.

En este sentido, el documento conciliar parte de la importancia de la educación y del derecho a la educación (n.1). Plantea después cómo es la educación específicamente cristiana (n.2) y el derecho de los padres, de la Iglesia y de la iniciativa social en este campo (n.3-4 y 6). La educación moral y religiosa, tanto en los centros privados como en los públicos, es objeto de atención más tarde (n.7). Por fin, se pasa revista a los diferentes niveles de enseñanza.

En la actualidad se sigue planteando este problema en España. Es necesario atender a lo que dicen la Constitución vigente y los Acuerdos con la Santa Sede acerca de ello [51].

4. Pablo VI (1963-1978)

Al tratar del Vaticano II ha aparecido ya el card. Giovanni Battista Montini. Se esperaba su nombramiento para suceder a Juan XXIII. Fue el primer cardenal que creó el papa Juan y había sido uno de los eclesiásticos más consultados por él en la primera etapa conciliar. Fue elegido al quinto escrutinio, el 21 de junio de 1963. En el cónclave que le eligió, a diferencia de otros anteriores, los electores se conocían mucho, pues habían participado todos en la Primera sesión del Concilio. El Papa elegido debía decidir su continuación, dilación o cierre. Se eligió a quien se sabía que iba a apostar por su continuación [52].

[51] Se especifica y se desciende a más detalles en el capítulo XVIII de este libro.

[52] Entre la abundante bibliografía sobre el papa Montini, recordamos, especialmente: P. ARATÓ - P. VIAN, *Paulus PP VI, 1963-1978. Elenchus biographicus* (Istituto Paolo VI, Brescia 1991), riguroso elenco bibliográfico hasta la fecha de su edición. Y entre las biografías: C. CREMONA, *Pablo VI* (Palabra, Madrid 1996); P. HEBBLETHWAI-

Desde 1954 era arzobispo de Milán. Y antes, desde 1924, había prestado servicios en la Secretaría de Estado, de la que empezó a formar parte tras un año en la nunciatura de Varsovia. En 1937, siendo papa Pío XI y secretario de Estado el card. Pacelli, futuro Pío XII, es nombrado sustituto de la Secretaría de Estado. Con Pío XII como Papa continuó en el cargo. Desde la muerte del card. Maglione, secretario de Estado (1944), dado que Pío XII no nombró a quien le sustituyera, Montini y Tardini, ambos sustitutos de la Secretaría de Estado, fueron, en la práctica, quienes desempeñaron, compartiéndolas y bajo la inmediata dirección del Papa, las tareas que corresponderían al secretario de Estado. En 1952 Montini y Tardini fueron nombrados pro secretarios de Estado, es decir compartieron ya oficialmente esa función, aunque no eran cardenales.

Montini ocupó este puesto solo dos años ya que 1954 Pío XII le encargó que presidiera la diócesis de Milán. Se especuló mucho sobre esta decisión, de algún modo anómala, ya que el nuevo sucesor de san Ambrosio y san Carlos Borromeo era destinado a regir la diócesis más numerosa y compleja de Italia sin haber tenido antes experiencia pastoral como ocupación principal en su vida. ¿Fue un gesto de confianza de Pío XII hacia su fiel colaborador, encargándole una tarea comprometida? ¿Quiso, pensando en que Montini podría un día sucederle, darle la oportunidad de tener una experiencia pastoral? ¿Fue apartado del entorno papal por la «camarilla» que en los últimos años del pontificado de Pío XII parece que ejerció notable influencia y con la cual también parece que había chocado Montini?

En Milán, además de la atención ordinaria a la archidiócesis, reveló su inclinación por el mundo de los intelectuales y la presencia de los seglares en la actividad política. Viajó a África y América y participó en la Primera sesión del Concilio.

Pablo VI fue un Papa abierto al mundo. Este es el sentido de la concreción de los fines del Vaticano II y la explicación de sus viajes: no solo sale de la Ciudad del Vaticano, sino que inaugura un estilo nuevo de acercamiento a las Iglesias locales. Su primer viaje fue a Jerusalén, donde coincidió con el Patriarca ortodoxo Atenágoras (enero de 1964). Más tarde viajó a Bombay (diciembre de 1964) y a Nueva York (octubre de 1965), donde asiste —era la primera vez que lo hacía un Papa— a la Asamblea General de la ONU. Desde el 21 de marzo de 1964 la Santa Sede tenía un observador permanente ante la ONU. Sus viajes fueron la concreción de sus anhelos de diá-

TE, *Pablo VI, el primer Papa moderno* (J. Vergara Ed., Buenos Aires 1995). Con el mismo título se publicaron dos obras distintas: ISTITUTO PAOLO VI, *Pablo VI y España*, o.c.; y V. CÁRCEL ORTÍ, *Pablo VI y España. Fidelidad, renovación y crisis (1963-1978)* (BAC Madrid 1997). También E. DE LA HERA BUENO, *Pablo VI, timonel de la unidad* (Monte Casino, Zamora 1998).

logo: Jerusalén impulsó el diálogo con los cristianos separados allí donde está nuestro vínculo de unión; la India era la cuna de grandes religiones no monoteístas y exponente de la miseria del mundo, y la ONU la institución donde podían colaborar todos los seres humanos de buena voluntad. A todos estos ámbitos quiso llevar Pablo VI su afán de diálogo. Se ha podido escribir que «a donde llegaba el corazón de Juan XXIII, llega el avión de Pablo VI. A la intuición sucede la eficacia».

Este afán por el diálogo lo expresó con decisión en su primera encíclica —programática— *Ecclesiam suam* (6-8-1964). El tema es la Iglesia, y no solo una reflexión teórica sobre ella —el Concilio había debatido, pero no aprobado aún, el esquema sobre la Iglesia— sino, más bien, la presentación de un nuevo talante, herencia de Juan XXIII y matizado por la personalidad intelectual del papa Montini. «Los caminos que la Iglesia católica debe seguir en la actualidad para cumplir su misión» es el subtítulo de este documento. Y tres son los pasos a dar:

1. La Iglesia debe tomar conciencia de sí misma.
2. La Iglesia debe, igualmente, renovarse.
3. La Iglesia debe entrar en diálogo con el mundo moderno. El tratamiento de este aspecto ocupa casi la mitad de la encíclica, a la que, con justicia, se conoce como «la encíclica del diálogo». El diálogo debe abarcar cuatro círculos concéntricos: la humanidad, los creyentes, los cristianos separados y la propia Iglesia.

Pablo VI, además de ser el continuador del Vaticano II, fue quien tradujo en instituciones duraderas las intuiciones y el espíritu del Concilio. Desde esta perspectiva reformó la Curia romana y creó en ella nuevos departamentos: el Secretariado para los No Creyentes y para los No Cristianos. Rejuveneció a la jerarquía imponiendo la dimisión a los obispos al llegar a los setenta y cinco años. Lo mismo hizo con el cónclave: los cardenales que han superado los ochenta años ya no pueden ser electores del nuevo Papa. Creó también el Sínodo de Obispos, que cada dos o tres años se reúne en Asamblea —sus miembros son obispos elegidos por todas las Iglesias nacionales— para asesorar al Papa sobre temas predeterminados.

Notas distintivas de su pontificado fueron dos características personales del papa Montini: su finura intelectual y sensibilidad para captar la realidad del mundo de su tiempo; y su alto concepto de lo que es un cristiano y su respeto a la conciencia.

El nuevo Papa tenía una amplia experiencia diplomática y no le era ajeno el mundo político. Sus documentos sobre estos temas tendrán una importancia especial. Estarán, además, marcados por dos «signos de los tiempos».

La atención amable que se prestó a los documentos conciliares y a los primeros del nuevo Papa —continuación de la acogida favorable a los mensajes de Juan XXIII— se truncó tras la aparición de *Humanae vitae* (25-71968) recibida con críticas dentro de la misma Iglesia lo que mermó mucho el ánimo del Papa. Con todo, es notable la brillantez y solidez de algunos de sus documentos posteriores: *Octogesima adveniens* (15-5-1971) y *Evangelii nuntiandi* (8-12-1975). Influyó también la crisis del petróleo (1973), que originó una depresión económica, con aumento espectacular del paro y quiebra de la abundancia existente hasta entonces. A esta crisis económica le sucedió una crisis de valores y la pérdida del optimismo ambiental de la década anterior. El Papa creyó que la crisis había alcanzado también a la Iglesia y se sintió responsable de no poder colaborar para superarla [53].

En otro orden de cosas, en la segunda mitad de la década de los sesenta los temas sociales y políticos se tratan conjuntamente en el magisterio de la Iglesia ya que están muy imbricados entre sí. Las últimas decisiones económicas no se toman ya en el ámbito laboral —no dependen de los sindicatos ni de las patronales— ni siquiera en el mundo financiero. Se adoptan desde el poder político, que en ocasiones supera las fronteras nacionales: es la globalización. Pablo VI lo había expresado ya en *Populorum progressio* con la frase que ha quedado como resumen de su encíclica: «El desarrollo es el nuevo nombre de la *paz*». El primero —concepto primariamente económico— es la traducción concreta de un valor que está fundamentalmente ligado a la política. Por eso también en *Octogesima adveniens* trata de las condiciones para que una democracia sea auténtica y de las ideologías y movimientos históricos —socialismo, marxismo, liberalismo— que, siendo inicialmente respuestas a problemas económicos y sociales, han desembocado habitualmente en partidos políticos.

De entre el abundante magisterio político de Pablo VI centraremos nuestro interés en su Discurso ante la ONU y en sus dos grandes encíclicas, aunque aludiremos sucintamente a otros escritos.

[53] En su *Meditación ante la muerte,* una especie de testamento espiritual, escribió palabras conmovedoras que retratan su convicción: «Más aún que el agotamiento físico, pronto a ceder en cualquier momento, el drama de mis responsabilidades parece sugerir como solución providencial mi éxodo de este mundo, a fin de que la Providencia pueda manifestarse y llevar a la Iglesia a mejores destinos. Sí, la Providencia tiene muchos modos de intervenir en el juego formidable de las circunstancias, que cercan mi pequeñez: pero el de mi llamada a la otra vida parece obvio, para que me sustituya otro más fuerte y no vinculado a las presentes dificultades».

a) *Discurso ante la ONU (4-10-1965)*

Pablo VI fue el primer Papa que visitó la sede central de la ONU en Nueva York. Lo hizo el 4 de octubre de 1965. La visita tuvo lugar durante la última sesión del Vaticano II. El Papa transmitió también a la ONU el saludo conciliar, expresado visiblemente por la representación de cardenales que le acompañaba. Era una visita de la Iglesia católica, «de la gran familia católica» y también «de los hermanos cristianos que comparten los sentimientos que Nos expresamos aquí, y especialmente de aquellos que han querido explícitamente encargarnos de ser su intérprete».

Pablo VI escogió deliberadamente un tono de sencillez:

> «De sencillez, porque quien os habla es un hombre como vosotros, es vuestro hermano, incluso uno de los más pequeños entre vosotros, que representáis a Estados soberanos. Porque no está investido —si queréis considerarnos bajo este punto de vista— más que por una minúscula y casi simbólica soberanía temporal: el mínimo necesario para poder ejercer libremente su misión espiritual y garantizar a quienes tratan con ella que es independiente de cualquier soberanía del mundo. No existe ninguna potencia temporal, ninguna ambición de entrar en competencia con vosotros. De hecho, no tenemos nada que pedir, ni ninguna cuestión que plantear. Tan solo un deseo que formular, un permiso que solicitar: el de poderos servir en lo que es de nuestra competencia, con desinterés, humildad y amor».

Al mismo tiempo que planteaba en este tono las relaciones de la Iglesia con los poderes de la sociedad, se presentaba —con una expresión que será repetida muchas veces después— como representante de una Iglesia «experta en humanidad».

Ante la ONU Pablo VI habló de los derechos humanos, de la paz y del desarrollo. Recordó la propuesta que había hecho en su viaje a la India —cargado de contenido simbólico, como el primer viaje a Jerusalén—: respeto a tradiciones religiosas ajenas al cristianismo e interés por los más pobres de entre los pobres. En Bombay sugirió que la ayuda a los países en vías de desarrollo debía hacerse a base de reducir los gastos militares en los países desarrollados porque, como anticipó en la ONU y repitió en *Populorum progressio,* «el desarrollo es el nuevo nombre de la paz». Todos estos detalles contribuyeron a que se viese este discurso como reflejo de una actitud nueva en las relaciones Iglesia-mundo impulsada por el Vaticano II.

b) *Populorum progressio (25-3-1967)*

Esta encíclica también recoge los afanes de Pablo VI por continuar, ilusionada y creativamente, esa inyección del Espíritu que fue el Concilio. No es, como las otras encíclicas sociales, conmemoración de *Rerum novarum,* sino —según Juan Pablo II en SRS 6-7— una aplicación del Vaticano II, una explicitación de los párrafos que *Gaudium et spes* dedicó al desarrollo [54].

Median solo dieciséis meses entre *Gaudium et spes* y *Populorum progressio.* No ha cambiado el contexto histórico, pero se ha tomado más conciencia de las desigualdades crecientes entre el mundo desarrollado y los países en vías de desarrollo. Es el problema crucial que se vive en estos años [55].

Pablo VI envió ejemplares de esta encíclica a la ONU, a la UNESCO, a la FAO, al Pontificio Consejo «Justicia y Paz» y a Cáritas Internacional. Quería así subrayar el carácter de «Manifiesto para la acción solidaria mundial» que tiene *Populorum progressio* [56].

A los veinte años de su publicación, Juan Pablo II la conmemoró con una nueva encíclica: *Sollicitudo rei socialis* (30-12-1987). Puesto que casi todas las demás encíclicas sociales son recuerdo de RN, este gesto parece querer indicar que, así como *Rerum novarum* fue la carta magna del punto de vista de la Iglesia sobre la cuestión social en el siglo XIX, *Populorum progressio* lo es cuando el problema social se ha hecho universal.

[54] Pablo VI sigue en *Populorum progressio* muy de cerca las ideas de L. J. LEBRET, OP, perito conciliar, fundador de *Economía y Humanismo* y autor de varios libros sobre el tema: *Dinámica concreta del desarrollo* (Herder, Barcelona 1966); *Desarrollo = revolución solidaria* (Desclée, Bilbao 1969), obra póstuma. Sobre su figura ha escrito F. MALLEY, *El P. Lebret. La economía al servicio del hombre* (Carlos Lohalé, Buenos Aires-México 1969). Acerca de su influjo en *Populorum progressio,* cf. P. POUPARD, «Le père Lebret, le papa Paul VI et l'encyclique «Populorum progressio» vingt ans après»: *Esprit et Vie* 97 (1987) 257-264.

[55] En España el esfuerzo de orienta hacia los Planes de desarrollo. Antes en Rusia se habían proyectado los Planes quinquenales.

[56] *Populorum progressio* fue una encíclica muy comentada. Junto a los comentarios clásicos recogidos por A. A. CUADRÓN en *Iglesia Viva* 153-154 (1991) 413-414, están, ciñéndonos exclusivamente al ámbito español, los siguientes: P. URIARTE, *«Populorum progressio». Texto y comentario* (Mensajero, Bilbao 1967); AA.VV., *Comentarios de «Cuadernos para el Diálogo» a «Populorum progressio»,* o.c.; V. COSMAO (ed.), *El desarrollo de los pueblos* (Mensajero, Bilbao 1968); M. GARCÍA GÓMEZ (ed.), *Teología y sociología del desarrollo,* o.c.; INSTITUTO LATINOAMERICANO DE DOCTRINA Y ESTUDIOS SOCIALES (ILADES), *La encíclica de Paulo VI «Populorum progressio». Introducción y comentario* (Herder, Barcelona 1968); E. NASARRE, «La recepción de la enseñanza de Pablo VI en materia social y política», en *Pablo VI y España,* o.c., 170-188. Ha sido también comentada al cumplirse los veinte años de su publicación, con ocasión de SRS.

En *Sollicitudo rei socialis* Juan Pablo II subraya dos rasgos característicos de *Populorum progressio:* fue aplicación del Vaticano II (de *Gaudium et spes,* sobre todo) y aportó tres novedades: destaca el carácter ético del desarrollo, que no es solo un problema técnico; hace ver la universalidad de la cuestión social hoy; pone de relieve la trascendencia política del desarrollo, nuevo nombre de la paz.

Junto a estos, pueden destacarse otros rasgos nuevos:

— El estilo y lenguaje, ágiles y modernos, con varias citas de autores contemporáneos. Es significativa, por ejemplo, la definición de desarrollo (n.20), que ha sido admitida universalmente.

— La talla intelectual de Pablo VI y su agudeza para percibir la situación que vivía.

— El alto concepto que tiene de lo que es un cristiano. Por eso invita a todos a metas más exigentes que sus predecesores, porque la conciencia tiene una nueva voz para nuestra época (n.47). De las invitaciones de *Populorum progressio* surgieron las misiones para el desarrollo: jóvenes de países desarrollados que dedican algunos años de su vida a contribuir al desarrollo de los países que lo necesitan.

— La apertura al mundo, uno de los frutos del Vaticano II, se muestra también en la valoración de la cultura no específicamente eclesiástica. En las notas de *Populorum progressio,* junto a la Escritura y el magisterio, aparecen autores contemporáneos. También Blaise Pascal. Es todo un símbolo.

— Junto al indudable idealismo y carga de utopía, no faltan las concreciones: el análisis del comercio internacional, la creación de un Fondo mundial para el desarrollo, etc. Por su parte, la Iglesia había creado poco antes el Pontificio Consejo «Justicia y Paz».

Es muy claro el esquema de *Populorum progressio.* Además de una introducción y conclusión, se divide en dos partes, una dedicada al desarrollo *integral* del hombre («de todo el hombre»), y, otra, al desarrollo *solidario* de la humanidad («de todos los hombres»). Entre otros tratados —la planificación y la libertad de los agentes sociales, la reforma del comercio internacional— destaca el tratamiento de la violencia revolucionaria:

> «Hay situaciones cuya injusticia clama al cielo. Cuando poblaciones enteras, faltas de lo necesario, viven en una tal dependencia que les impide toda iniciativa y responsabilidad, lo mismo que toda posibilidad de promoción cultural y de participación en la vida social y política, es grande la tentación de rechazar con la violencia tan graves injurias contra la dignidad humana» (PP 30).
>
> «Sin embargo, como es sabido, la insurrección revolucionaria —salvo en el caso de tiranía evidente y prolongada que atentase gra-

vemente a los derechos fundamentales de la persona y dañase peligrosamente el bien común del país— engendra nuevas injusticias, introduce nuevos desequilibrios y provoca nuevas ruinas. No se puede combatir un mal real al precio de un mal mayor» (PP 31).

Una lectura literal llevaría a pensar que, aun rechazando la violencia en general, *Populorum progressio* la autoriza cuando se dan algunas circunstancias como la «tiranía evidente y prolongada» (señalado entre guiones), donde incluye dos valores dañados: los derechos humanos y el bien común [57]. Si fuese así, el Papa estaría autorizando el derecho de resistencia o la legítima defensa, admitidos en la tradición moral de la Iglesia.

Reconociendo que estos párrafos son los más comentados de la DSI por su dificultad, hay que añadir que esta admisión condicionada de la violencia, al mismo nivel de su condena general, iría en contra de cinco manifestaciones del mismo Pablo VI en fechas muy cercanas a *Populorum progressio* y de enseñanzas posteriores de la DSI [58]. Cuando apareció *Populorum progressio*, estaba vigente en algunos sectores de la Iglesia la teología de la revolución o de la violencia [59] que, lógicamente, recabaron el apoyo papal.

Las precisiones del mismo Pablo VI son determinantes para ver que la mera lectura literal de ambos párrafos no inclinaba a una aprobación de la violencia:

[57] Estas palabras se leyeron como descripción de algunos regímenes sudamericanos. Podrían aplicarse también a los regímenes comunistas en la órbita de la URSS. Pero las experiencias de Hungría y Checoslovaquia mostraban que allí era imposible la revolución.

[58] De las cinco manifestaciones de Pablo VI, una, la Alocución al cuerpo diplomático (7-1-1967) se celebra pocas semanas antes de la publicación de *Populorum progressio* —probablemente cuando la estaba redactando—. Las otras cuatro son posteriores: en el primer aniversario de la encíclica (27-3-1968), durante el viaje del Papa a Colombia (agosto de 1968), en *Octogesima adveniens* (1971) y en *Evangelii nuntiandi* (1975). Con posterioridad a la Segunda instrucción sobre la teología de la liberación: *Libertad cristiana y liberación,* comenta estos números de PP y recorta su sentido. He comentado todos estos textos en «Violencia y derechos humanos: de Pablo VI a Juan Pablo II», a.c., 133-136; y en «Derecho a la rebelión e injerencia humanitaria: ¿concreciones de la guerra justa?», en F. Rivas Rebaque - R. M.ª Sanz de Diego (eds.), *Iglesia de la historia, Iglesia de la fe. Homenaje a Juan M.ª Laboa Gallego* (Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2005) 579-611.

[59] Entre los numerosos títulos en castellano que se ocupaban de ellas en la década de los 70 recordamos: P. Dabezies - A. Dumas, *Teología de la violencia* (Sígueme, Salamanca 1970); M.-J. Le Guillou y otros, *Evangelio y revolución en el corazón de nuestra crisis espiritual* (Desclée, Biblao 1970); J. W. Douglas, *La cruz de la violencia: una teología de la revolución y de la paz* (1974); J. Comblin, *Teología de la revolución: teoría* (1973), y *Teología de la práctica de la revolución* (1979); E. Masina - J. M.ª Díez Alegría - E. Chivacci, *Revolución: teología, magisterio y mundo moderno* (Dinor, Pamplona 1972).

— El peso de la frase del n.31 está en la afirmación final («No se puede combatir un mal real al precio de un mal mayor»), que, además, recoge una enseñanza tradicional de la Iglesia: el principio de proporcionalidad.

— En el n.30 se habla de la «tentación» de la violencia. Y es claro que en el lenguaje religioso la tentación es algo malo que debe evitarse.

— Y el n.32, que habla de «reformas urgentes», indicaba el camino preferido antes que la revolución [60].

A la luz de estos datos textuales, se propusieron las dos interpretaciones posibles:

— la frase entre guiones señala una excepción a la regla general y por tanto en esos casos es moralmente lícita la utilización de la violencia;

— la frase entre guiones expresa solo una situación de especial dificultad, pero por encima de ella se imponía la enseñanza recordada al final del párrafo: «No se puede combatir un mal real al precio de un mal mayor».

En realidad, ambas interpretaciones podían reclamar para sí la tradición de la Iglesia [61] porque en ella, como es bien sabido, han coexistido el talante profético —pacifista a ultranza— y el reconocimiento de la licitad de la legítima defensa. San Francisco de Asís es un perfecto exponente de la primera postura, pero desde san Agustín a la Escuela de Salamanca se reconocía que un cristiano puede defender sus derechos por la fuerza —legítima defensa— y que una colectividad podía hacerlo también: guerra justa o derecho a la rebelión.

c) *Octogesima adveniens (15-5-1971)*

Pablo VI eligió para la conmemoración del 80 aniversario de *Rerum novarum* un género literario nuevo en la historia de la DSI: la carta apostólica, es decir, una carta dirigida a una persona o a un colectivo con intención de hacerla pública. Esto es *Octogesima adve-*

[60] Son interesantes las reflexiones de G. Higuera, «¿Evolución o revolución?», en M. García Gómez (dir.), *Teología y sociología del desarrollo,* o.c., 209-225.

[61] De hecho se dieron ambas interpretaciones en ambientes católicos cuando apareció la encíclica. Las recoge E. Nasarre, «La recepción de la enseñanza de Pablo VI en materia social y política», en Istituto Paolo VI, *Pablo VI y España,* o.c., 180-181, recoge los comentarios de O. Alzaga, L. Torres Boursault, R. Belda, R. Moore y G. Sartori. Más ampliamente O. Alzaga, «En torno a las transformaciones revolucionarias«, en AA.VV., *Comentarios de «Cuadernos para el Diálogo» a la «Populorum progressio»,* o.c., 77-99.

niens, dirigida al card. M. Roy, presidente del Pontificio Consejo «Justicia y Paz», creado por el mismo Pablo VI.

Recién aparecida, se especuló sobre el significado de esta novedad. No faltaron quienes quisieron descubrir una explicitación de la menor importancia del magisterio pontificio tras la recepción crítica dispensada a *Humanae vitae* en 1968. Sin negar que este hecho condicionara en buena parte el talante de la segunda parte del pontificado del papa Montini, parece más próximo a la verdad atender a una serie de factores que explican la adopción de un género literario nuevo para conmemorar RN [62]:

— No era la primera vez que se hacía. La conmemoración de los cincuenta años la realizó Pío XII a través de un discurso: *La solennità.*

— Por otra parte, parece razonable publicar encíclicas solo cuando una novedad en los planteamientos exija una nueva toma de postura solemne por parte del Papa. No parecía este el caso.

— No debe olvidarse que para septiembre del mismo año 1971 estaba convocada la III sesión del Sínodo de Obispos, que iba a ocuparse de «La justicia en el mundo». Posiblemente, Pablo VI no quiso acumular documentos de mucho peso sobre el mismo tema en fechas tan cercanas y delicadamente no quiso adelantar temas que rozasen con los del Sínodo.

— El mismo contenido de *Octogesima adveniens* se iba a centrar en la tarea de los cristianos ante los nuevos problemas sociales planteados y, en concreto, ante las ideologías, movimientos históricos y utopías de este tiempo. El hecho de abordar temas intraeclesiales aconsejó, tal vez, el empleo de una fórmula más adecuada para una comunicación del Papa no a todos los hombres de buena voluntad, sino solo a los creyentes.

Si era nuevo el género literario empleado, lo era también la situación ambiental del mundo y de la Iglesia [63]. Solo habían transcurrido

[62] Buena parte de las reflexiones en torno a este tema están sugeridas por G. HIGUERA, «Primer encuentro con la carta apostólica *Octogesima adveniens*»: *Sal Terrae* (1971) 403-17 y 503-31. En la primera parte de este artículo se llama a la carta «Octogesimo adveniente»; las reflexiones sobre lo que significa la están en p.407s.

[63] Quizá debido a la intensidad de estos cambios, *Octogesima adveniens* no fue muy comentada en castellano, aunque no faltaron análisis en revistas especializadas: AA.VV., *El cristiano ante el futuro. Comentario a «Octogesima adveniens»* (Centro de Estudios del Valle de los Caídos, Madrid 1973); A. M.ª ORIOL, «Socialismo, marxismo, liberalismo. Meditación sobre "Octogesima adveniens," 26-36»: *Estudios Eclesiásticos* 53 (1978) 209-243; J. PÉREZ LEÑERO, «La acción política en la libertad según "Octogesima adveniens"»: *Revista de Fomento Social* 26 (1971) 231-240; P. URIARTE, «"Octogesima adveniens": en busca de la tercera vía entre cristianismo y marxismo»: ibíd., 255-267; R. ALBERDI, «¿Pluralismo o dispersión?»: *Iglesia Viva* 34 (1971) 313-329; V. BAILLO, «Nuevas perspectivas de la doctrina social pontificia»: ibíd., 295-302; A. BUNTIG - A. MOYANO, *Esta hora de cambio. ¿La Iglesia va hacia el*

cuatro años desde *Populorum progressio* pero el talante de la sociedad era distinto: la década de los setenta había inaugurado una nueva época —crisis económica y de valores— y se plantean problemas nuevos.

Los cambios acaecidos en la Iglesia no son menos importantes.

Ya desde el Concilio se había suscitado una controversia dentro de la Iglesia acerca del *valor de la DSI y del magisterio pontificio sobre estos temas*. De hecho, GS no utilizó casi el término «doctrina» y lo sustituyó por expresiones más suaves: «principios de justicia y equidad exigidos por la recta razón» (n.63). La polémica desatada tras la publicación de *Humanae vitae* acentuó esta controversia. Por ello, y sobre todo por el *alto concepto del cristiano* que tenía Pablo VI, en OA 4 y 51 se manifiesta que el magisterio no tiene como misión proponer soluciones universales, se invita a las Iglesias locales y a los cristianos a tomar sus propias decisiones en estas materias de acuerdo con su conciencia.

Por otra parte, hacia el final de la década de los sesenta se había producido la *desarticulación de la Acción Católica especializada* [64], de los movimientos seglares más comprometidos. El motivo era el pluralismo de opciones que se pueden tomar desde una misma fe. Paralelamente —y unidas a la Teología de la liberación— habían ido surgiendo en toda la Iglesia comunidades de base que se acercaban a posiciones de signo colectivista. En OA 50 se afirma que es legítima la «variedad de opciones posibles» para el cristiano, ya que «una misma fe cristiana puede llevar a compromisos diferentes», como ya había afirmado GS 43.

A comienzos de los años setenta surgió en Sudamérica la *Teología de la liberación* como heredera de *Gaudium et spes* y de la Asamblea de Medellín (1968) —organizada por la Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM)—. Al ritmo de su propio crecimiento, la Teología de la liberación planteó tres cuestiones a la DSI:

socialismo? Comentario didáctico a la carta apostólica de Pablo VI «Octogesima adveniens» (Guadalupe, Buenos Aires 1971); y P. Bigo, «Una guía para la lectura de la carta apostólica de Pablo VI al cardenal Roy»: *Tierra Nueva* 1 (1972) 77-83. En Europa destacaron los comentarios de O. von Nell-Breuning, «Ideologien, Utopien, christlicher Glaube. Zum Apostolischen Schreiben Papst Pauls VI. An Kardinal M. Roy anlässlich des 80. Jahrestages von "Rerum novarum"»: *Theologie und Philosophie* 46 (1971) 417-428; L. Maraschi, «Chiesa e realtà sociale. Riflessioni sulla "Octogesima adveniens"»: *Aggiornamenti Sociali* 22 (1971) 246; L. Vaucelles, «Nouvelles perspectives chrétiennes en matière socio-politique»: *Études* 335 (1971) 241-252.

[64] El fenómeno no fue solo español, pero en España tuvo resonancia y consecuencias. Ocurrió en 1967. Sobre esta crisis, cf. S. Sánchez Terán, «La crisis de la Acción Católica», en Istituto Paolo VI, *Pablo VI y España*, o.c., 82-97; F. Montero, *La Acción Católica y el franquismo. Auge y crisis de la Acción Católica especializada* (UNED, Madrid 2000).

— Sobre la misma *entidad de la DSI.* Aun reconociéndole valores, desde el comienzo la Teología de la liberación pretendió ser una alternativa —más radical y comprometida— a la DSI.

— Acerca del *uso de la violencia,* como medio para acabar con regímenes y situaciones injustos. Ya sabemos que *Populorum progressio* abordó este tema.

— Buena parte de los seguidores de la TL manifestaron una indisimulada simpatía por soluciones de tipo *colectivista* y algunos emplearon el análisis *marxista.*

Octogesima adveniens responde a los dos primeros problemas; sobre el tercero de los retos ya se había pronunciado el papa en *Populorum progressio.* Años más tarde, el Vaticano publicará dos Instrucciones sobre la Teología de la liberación. Además, *Octogesima adveniens* se hace eco de los nuevos problemas sociales en el umbral de una década nueva y en vísperas de una crisis. Prescindiendo de otros temas relevantes, aunque no tan centrales ahora —la huelga o el papel de los sindicatos—, son tres los puntos básicos que se abordan:

— *El cristiano ante los nuevos problemas:* la urbanización, los jóvenes, el puesto de la mujer en la sociedad, las víctimas de los cambios, la discriminación y la emigración, el paro, los medios de comunicación social y el medio ambiente.

— *La postura del cristiano ante las ideologías y los movimientos históricos:* distingue entre *ideología* (ya fija) y *movimientos históricos* derivados de una ideología (necesariamente cambiantes); analiza con rigor lo que hay detrás de las dos grandes ideologías (liberal y marxista) y de tres movimientos históricos: socialismo, comunismo y capitalismo. Y, a la vez, analiza dos corrientes vigentes en 1971: las utopías —estaba aún cercano el «Mayo del 68» francés— y el positivismo y empirismo; por último, invita al creyente a discernir y decidir en conciencia ante todo ello. No se trata de que todo sea indiferente para un cristiano, sino de que este actúe ponderadamente, abierto a la enseñanza de la Iglesia y a su conciencia (que debe formar y que es la manifestación del querer de Dios sobre cada uno) sin crear desunión aunque sean varios los caminos posibles para concretar el compromiso cristiano ante las cuestiones políticas.

— *La entidad de la DSI:* ya había sido contestada por la Teología de la liberación y el magisterio pontificio, en general, tras la publicación de *Humanae vitae;* ahora el Papa declara los límites de la DSI y afianza el valor de la conciencia personal del creyente, iluminada por la DSI y en comunión con la Iglesia.

Junto a estos temas, dedicó una serie de *reflexiones sobre la democracia.* Desde su agudeza en el análisis, su idealismo y su valoración del sistema democrático pudo decir con claridad:

«Se han hecho progresos en la definición de los derechos del hombre y en la firma de acuerdos internacionales que den realidad a tales derechos. Sin embargo, las injustas discriminaciones —étnicas, culturales, religiosas, políticas— renacen siempre. Los derechos humanos permanecen todavía con frecuencia desconocidos, si no burlados, o su observancia es puramente formal. En muchos casos la legislación va atrasada respecto a las situaciones reales. Siendo necesaria, es todavía insuficiente para establecer verdaderas relaciones de justicia e igualdad [...] Los más favorecidos deben renunciar a algunos de sus derechos para poner con mayor liberalidad sus bienes al servicio de los demás. Si más allá de las reglas jurídicas falta un sentido más profundo de respeto y de servicio al prójimo, incluso la igualdad ante la ley podrá servir de coartada a discriminaciones flagrantes, a explotaciones constantes, a un engaño efectivo. Sin una educación renovada de la solidaridad, la afirmación excesiva de la igualdad puede dar lugar a un individualismo donde cada cual reivindique sus derechos sin querer hacerse responsable del bien común» (OA 23).

Sobre la realidad de las formas democráticas puntualiza:

«Diversos modelos han sido propuestos; algunos de ellos han sido ya experimentados; ninguno satisface completamente, y la búsqueda queda abierta entre las tendencias ideológicas y pragmáticas. El cristiano tiene la obligación de participar en esta búsqueda, al igual que en la organización y en la vida políticas [...] Además de la información sobre los derechos de cada uno, sea recordado su necesario correlativo: el reconocimiento de los deberes de cada uno de cara a los demás, el sentido y la práctica del deber están mutuamente condicionados por el dominio de sí, la aceptación de las responsabilidades y de los límites puestos al ejercicio de la libertad del individuo o del grupo» (OA 24).

«La acción política —¿es necesario subrayar que se trata aquí ante todo de una acción y no de una ideología?— debe estar apoyada en un proyecto de sociedad coherente en sus medios concretos y en su aspiración, que se alimenta de una concepción plenaria de la vocación del hombre y de sus diferentes expresiones sociales. No pertenece ni al Estado, ni siquiera a los partidos políticos que se cerraran sobre sí mismos, el tratar de imponer una ideología por medios que desembocarían en la dictadura de los espíritus, la peor de todas. Toca a los grupos establecidos por vínculos culturales y religiosos —dentro de la libertad que a sus miembros corresponde— desarrollar en el cuerpo social, de manera desinteresada y por su propio camino, estas convicciones últimas sobre la naturaleza, el origen y el fin del hombre y de la sociedad» (OA 25).

Con valentía y lucidez el Papa expuso el ideal democrático, que va mucho más allá de la democracia formal. Y denunció que, aun respetando formalmente las reglas de la democracia, se puede imponer la dictadura de los espíritus.

Otro tema importante y novedoso de *Octogesima adveniens,* consecuencia de su visión moderada de lo que es la DSI y del respeto inmenso del Papa hacia el creyente adulto es su declaración de que no es su propósito ni su misión proponer una enseñanza única con valor universal en las distintas situaciones en que se mueve el cristiano (n.4). Habida cuenta, además, de las situaciones concretas y de las solidaridades que cada uno vive, es necesario reconocer una legítima variedad de opciones posibles. *Una misma fe cristiana puede conducir a compromisos diferentes* (n.50).

d) *Otras intervenciones magisteriales de Pablo VI*

Hemos aludido ya a alguna de ellas. La mayoría tiene que ver con las Asambleas episcopales convocadas por Pablo VI en cumplimiento del mandato conciliar [65]. Algunas han tenido que ver con la Moral política. De las celebradas hasta 1978 es preciso señalar la de 1974 por dos motivos: el mensaje que los padres sinodales dirigieron a todos los hombres en el X aniversario de *Pacem in terris* y el XXV de la Declaración de los derechos Humanos. En él expresaban la relación del evangelio con estos derechos y denunciaban los más violados. Para transmitir las propuestas de este Sínodo, el Papa dirigió a la Iglesia la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* (8-12-1975), en la que aborda las relaciones entre evangelización y liberación, en respuesta a la Teología de la liberación.

Fueron muchas y variadas las intervenciones de Pablo VI en materia política. Él instituyó en 1968 la Jornada de la Paz (1 de enero) y publicó un mensaje cada año, tarea que han continuado Juan Pablo II y Benedicto XVI [66]. Pablo VI desde que era joven sacerdote se ocupó de estos asuntos, su larga permanencia en el servicio diplomático de la Santa Sede le confirió experiencia y en los años de su pontificado respondió a las cuestiones que le planteaban la sociedad y la Iglesia.

5. **Juan Pablo II (1978-2005)**

Este Papa que vino del Este tenía ya una historia de interés por lo político antes de ser Papa. En su biografía aparece claro que le tocó sufrir dos dictaduras, la nacionalsocialista y la comunista, y que

[65] Sobre la historia de las Asambleas sinodales a partir de 1967, cf. M. Alcalá López-Barajas, *Historia del Sínodo de los Obispos* (BAC, Madrid 1996).

[66] Los pronunciados hasta 1998 los ha publicado, con una buena introducción, C. Soria, *Mensajes para la celebración de la Jornada Mundial de la Paz (1968-1998)* (PPC, Madrid 1998). Años antes había aparecido M. A. Sobrino, *La paz es posible, tiene que ser posible* (Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, México 1992).

siempre se rebeló contra ellas [67]. Como profesor de Ética Social en Lublin se especializó en la DSI [68]. A diferencia de sus predecesores, conoció personalmente el mundo comunista y el mundo libre. Tuvo mucho que ver, tanto siendo arzobispo de Cracovia y como Papa, con la caída del marxismo en Europa. A lo largo de sus más de 25 años de pontificado se han producido cambios importantes en el mundo (hemos aludido sucintamente a ellos al comienzo de este capítulo). Su enseñanza sobre temas políticos es abundante y ha sido objeto de estudio [69].

Son conocidos sus documentos magisteriales. Omito su estudio y la bibliografía pertinente y remito a otras publicaciones [70]. No obstante, enumeraré los más importantes:

— Tres encíclicas: *Laborem exercens* (14-9-1981), en el XC aniversario de RN; *Sollicitudo rei socialis* (30-12-1987), en el XX aniversario de *Populorum progressio; Centesimus annus* (1-5-1991), en el centenario de RN.

— Documentos de tema social y político: carta apostólica *Mulieris dignitatem* (15-8-1988); la exhortación apostólica *Cristifideles laici* (30-12-1988); la encíclica *Veritatis splendor* (6-8-1993).

— Discursos: a la ONU (1979 y 1995); a la UNESCO (1980); a los jefes de Estado firmantes del Acta final de Helsinki (1980); a

[67] Se ha escrito mucho sobre Juan Pablo II. Entre las numerosas biografías señalamos algunas, en castellano: T. SZULC, *El papa Juan Pablo II. La biografía* (Martínez Roca, Madrid 1995); P. M. LAMET, *Hombre y Papa* (Espasa, Madrid 1996); G. WEIGEL, *Biografía de Juan Pablo II. Testigo de esperanza* (Plaza y Janés, Barcelona 1999); S. MARTÍN, *Juan Pablo II, el Papa de la esperanza* (Temas de Hoy, Madrid 2002); D. DEL RÍO, *Karol Wojtyla. Historia de Juan Pablo II* (San Pablo, Madrid 2004); G. ZIZOLA, *La otra cara de Wojtyla* (Tirant lo Blanch, Valencia 2005); V. MESSORI, (ed.), *Cruzando el umbral de la esperanza* (Plaza y Janés, Barcelona 1994); AA.VV., *Del temor a la esperanza,* 3 vols. (Solviga, Madrid 1993). Y también su propia autobiografía: *Don y misterio. En el quincuagésimo aniversario de mi sacerdocio* (BAC, Madrid 1996).

[68] Ayuda a entender las ideas de K. Wojtyla sobre la DSI antes de ser Papa la entrevista que le hicieron en el verano de 1978: V. POSSENTI, *Oltre l'iluminismo. «Il messaggio sociale cristiano»* (Paoline, Cinisello Balsamo 1992) 239-262, publicado en *Sociedad y Utopía* 17 (2001) 371-387. Su participación en una de las comisiones que prepararon *Gaudium et spes* se recoge en R. GONZÁLEZ MORALEJO, *El Vaticano II en taquigrafía,* o.c.

[69] J. R. GARITAGOITIA EGUÍA, *El pensamiento ético-político de Juan Pablo II,* presentación de M. Gorbachov (Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid 2002); E. GARCÍA DÍAZ, *Diccionario de Juan Pablo II,* o.c. Sobre la revitalización de la DSI: J. BULLÓN HERNÁNDEZ, «Recuperación y planteamiento de la doctrina social de la Iglesia en Juan Pablo II»: *Sociedad y Utopía* 27 (2006) 137-156. Buena parte de este número está dedicada a Juan Pablo II.

[70] Especialmente: DEPARTAMENTO DE PENSAMIENTO SOCIAL CRISTIANO, *Una nueva voz para nuestra época,* o.c., 90-106 y 112-135; y R. M.ª SANZ DE DIEGO, «Periodización de la doctrina social de la Iglesia», en A. A. CUADRÓN (coord.), *Manual de doctrina social de la Iglesia* (BAC-Fundación Pablo VI, Madrid 1993) 6-57, esp. 47-55.

los miembros del Cuerpo diplomático acreditado en la Santa Sede (anuales); mensajes en la Jornada Mundial de la Paz (cada año); carta sobre la laicidad en Francia en el centenario de la *Vehementer Nos* de Pío X.

— Varias instrucciones de dicasterios vaticanos: dos sobre la Teología de la liberación (1984 y 1986) [71] y una sobre la enseñanza de la DSI en la formación de los sacerdotes (1987), además de otros documentos sobre la emigración, el comercio de armas, los sin techo, los derechos del hombre, las migraciones, internet, los derechos de la familia y lo relacionado con la vida, la escuela católica, etc. Para nuestro propósito destaca la *Nota doctrinal sobre el compromiso y la conducta de los católicos en la vida pública* de la Congregación de la Doctrina de la Fe (2002) [72].

— Participación activa en las Conferencias de CELAM en Puebla (1979) y Santo Domingo (1992).

— El *Catecismo de la Iglesia católica* (1992), que dedica varios números a la DSI a propósito del séptimo mandamiento.

— El *Compendio de la doctrina social de la Iglesia* (2004), obra del Pontificio Consejo «Justicia y Paz».

Ante una documentación tan abundante y reciente lo mejor será centrarnos en algunos aspectos novedosos de su magisterio. Señalamos tres en los que marca caminos nuevos (revitalización de la DSI, nacionalismo y laicidad) y nos detendremos después en otros tres, en los que continúa la reflexión iniciada por Pablo VI: democracia, uso de la violencia y la postura ante los sistemas políticos.

a) *Tres caminos nuevos*

En primer lugar, *la revitalización de la DSI.* Algunos teólogos de la liberación, aun reconociéndola más sólida que el capitalismo y el marxismo, consideraban que «le falta alma», garra. Es una pieza de museo, es una ideología apta para quienes no desean cambiar el «desorden establecido» (los militantes de Acción Católica o los votantes de la Democracia Cristiana, concretan con ironía [73]). Juan Pablo II

[71] En CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Documentos 1966-2007,* o.c., 286-314 y 325-376. Sobre este tema, cf. J. C. SCANNONE, *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia* (Cristiandad, Madrid 1987). R. M.ª SANZ DE DIEGO, «Teología de la liberación-doctrina social de la Iglesia»: *Razón y Fe* 1054-1055 (1986) 116-126; J. M. DÍAZ SÁNCHEZ, «Doctrina social de la Iglesia y Teología de la liberación. Relaciones, coincidencias y diferencias»: *Documentación Social* 99/100 (1995) 211-242.

[72] En CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Documentos 1966-2007,* o.c., 708-726. Se recoge también en el CD-ROM que acompaña a DEPARTAMENTO DE PENSAMIENTO SOCIAL CRISTIANO, *Una nueva voz para nuestra época,* o.c.

[73] Por ejemplo, C. BOFF, «Doctrina social de la Iglesia y Teología de la liberación: ¿prácticas sociales opuestas?»: *Concilium* 170 (1981-III) 468-476.

aceptó el reto y se propuso dinamizar y dar base teológica a la DSI. Lo hizo a través de sus encíclicas sociales (especialmente de las dos últimas, en las que relacionó la DSI con los conceptos más sólidos de la teología: revelación bajo la guía del Espíritu Santo, Teología moral, ni ideología ni «tercera vía» entre capitalismo y marxismo, sino «doctrina para la acción». Y todo basado en la síntesis que apareció en la Segunda instrucción sobre la Teología de la liberación: la base de la DSI es el mandamiento del amor que se concreta en respetar la dignidad de cada ser humano como sujeto activo y responsables de la vida social. Sobre esta base se asientan los principios de solidaridad y subsidiariedad que orientan al cristiano en vías diferentes del liberalismo individual y del totalitarismo colectivista [74]. Sin duda, marcó caminos nuevos superando la visión más reductiva de la DSI que mantuvieron el Concilio y Pablo VI.

Juan Pablo II se ocupó de la cuestión del *nacionalismo,* abordada ya por sus predecesores. También aquí los planeamientos de grupos sociales fueron más acuciantes. Además, la historia previa del Papa polaco le hacía especialmente sensible a esta temática. Puesto que este asunto se toca con más detenimiento en otra parte del libro [75], es suficiente ahora recordar el sentido que da a dos términos básicos: «nación» y «patria». El primero evoca el «nacer», del mismo modo que «patria» evoca la realidad de la paternidad y la familia (Discurso en la ONU, 1995, 7). Es una comunidad definida por una concreta identidad cultural (SRS 26), por una memoria histórica (CA 18) y, especialmente, por la actitud que se adopta ante los acontecimientos fundamentales de la existencia: «nacer, amar, trabajar y morir. El punto central de toda cultura lo ocupa la actitud que el hombre asume ante el misterio más grande: el misterio de Dios» (CA 24). Expuso estos conceptos en su Discurso ante la UNESCO (1980). De acuerdo con esto, la nación y la cuestión nacional se edifican a partir de la relación íntima y estrecha entre nación y cultura a través de la expresión «soberanía espiritual», que no tiene por qué llevar a una forma política estatal y debe permanecer libre de las injerencias del Estado para que quede a salvo la subjetividad personal y social. En su Discurso ante la L Asamblea General de la ONU (n.8) afirmó la naturaleza antropológica de los «derechos de las naciones» al definirlos como «los derechos humanos considerados a este específico nivel de la vida comunitaria». La *Declaración universal de los derechos humanos* (1948) ha tratado de los derechos de las personas.

[74] Se especifica todo esto en DEPARTAMENTO DE PENSAMIENTO SOCIAL CRISTIANO, *Una nueva voz para nuestra época,* o.c., 15-17. Cf., también, R. M.ª SANZ DE DIEGO, «Ni ideología ni "tercera vía": doctrina para la acción. El porqué de la encíclica»: *Revista de Fomento Social* 43 (1988) 345-368.

[75] Capítulo XV.

Pero todavía no hay un análogo acuerdo internacional que afronte de modo adecuado los derechos de las Naciones. Entre ellos, dejando claro que no es preciso que la Nación se constituya en Estado independiente, señalaba el derecho a la existencia, a la propia lengua y cultura, a sus tradiciones y a preparar su futuro mediante una educación adecuada. Junto a los Derechos enunciaba los deberes: caridad y solidaridad, promoción del Bien Común y la paz, respeto a las diferencias culturales y protección del derecho de libertad religiosa. También aquí abrió caminos nuevos respecto al magisterio de Pablo VI.

El último campo donde se adentra con aires nuevos es el de la *laicidad.* Especialmente con ocasión del centenario de *Vehementer Nos,* de san Pío X, que lamentaba la ruptura unilateral del Concordato y de la confesionalidad estatal, dirigió al presidente de la Conferencia Episcopal Francesa una carta (11-2-2005). En ella avanzaba sobre lo dicho en GS al afirmar que «el principio de laicidad, muy arraigado en vuestro país, pertenece también a la doctrina social de la Iglesia». Recuerda la necesidad de una justa separación de poderes, que se hace eco de la invitación de Cristo a sus discípulos: *Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios.* Por su parte, la no confesionalidad del Estado, que es una no intromisión del poder civil en la vida de la Iglesia y de las diferentes religiones, así como en la esfera de lo espiritual, permite que todos los componentes de la sociedad trabajen juntos al servicio de todos y de la comunidad nacional. Con más detenimiento se expone esta postura, continuada en el *Compendio de doctrina social de la Iglesia* y en las enseñanzas de Benedicto XVI en otro capítulo [76].

b) *Tres prolongaciones de la enseñanza de Pablo VI*

Ha quedado ya dicho que Juan Pablo II prolongó las reflexiones de su predecesor a propósito del *sistema democrático.* Siendo partidario del mismo, en varias ocasiones, especialmente en *Sollicitudo rei socialis* y *Centesimus annus,* descubre sus limitaciones reales. En la primera (n.15) denuncia como indicadores negativos la incapacidad de participar en la construcción de la propia nación, el no reconocimiento de derechos políticos, las discriminaciones. Es decir, la democracia es bastante más que un mero mecanismo formal, por necesario que sea. En CA 44-47 insiste en que la democracia es un ordenamiento, pero no sustituye a la moralidad. Para que sea auténtica debe basarse en un Estado de derecho, sometido a la ley, en una

[76] Capítulo XVII.

comprensión recta de la persona humana. Debe reconocer realmente los Derechos Humanos y respetar la subjetividad de la sociedad, respetando el principio de subsidiariedad y los cuerpos intermedios. Finalmente desmonta el prejuicio de que el pensamiento acorde con la democracia es el relativismo. Hace ver que, más bien, este fomenta las dictaduras, más fáciles de perdurar sobre ciudadanos sin convicciones [77]. Es decir, prolonga el punto de vista de Pablo VI.

También lo hizo respecto al *empleo de la violencia.* Más arriba hemos analizado los números 30-31 de *Populorum progressio* y los comentarios posteriores de su autor, que le separan de las entonces existentes teologías de la revolución o la violencia. Juan Pablo II, a través de la Segunda instrucción sobre la Teología de la liberación matizó el texto de su predecesor, recomendando más bien la «resistencia pasiva» (o «no violencia activa») (n.78-79). En sus tres encíclicas sociales desaconseja la lucha de clases: en LE 11-15 lo hace con tres argumentos que le llevan a concluir que solo es justo el sistema que supera la lucha de clases. Al presentar un panorama del mundo contemporáneo en *Sollicitudo rei socialis,* no duda en denunciar la contraposición de los bloques Este-Oeste, basada también en la fuerza militar y en hablar negativamente de la producción y el comercio de armas, del peligro de una guerra atómica y del terrorismo. En *Centesimus annus* trata la lucha de bloques, tras la caída del Muro, que atribuye, entre otros factores, a la «no violencia activa» de quienes sufrían el marxismo, inspirados en el espíritu evangélico (n.23-25 esp.). Y vuelve sobre la lucha de clases, en la que percibe una raíz atea y un desprecio de la persona humana por lo que debe ser proscrita como la guerra total, sin que esto impida que se luche por la justicia (LE 14). Para no simplificar sus argumentos en un tema tan necesitado de matices, remitimos al tratamiento rico de este tema en otro lugar del libro [78], en el que se atiende igualmente a un concepto, solo en apariencia contradictorio, utilizado por el Papa desde 1992.

Finalmente, avanzó sobre las líneas marcadas por su predecesor en lo referente a *la postura ante los sistemas políticos.* Pablo VI había abierto una etapa distinta respecto a sus predecesores [79]. Mientras León XIII y Pío XI mantuvieron una actitud de condena, Juan XXIII y el Concilio optaron por una distancia respetuosa que se abstenía de condenar aunque marcaba sus diferencias con ellos. Pablo VI invitó a que cada cristiano tomase una opción fundamentada

[77] Más ampliamente se expone todo esto en el capítulo XIV, apartado «El modelo democrático».

[78] Capítulo XIX, apartado «La injerencia humanitaria».

[79] Puede verse esquemáticamente este proceso en DEPARTAMENTO DE PENSAMIENTO SOCIAL CRISTIANO, *Una nueva voz para nuestra época,* o.c., 234-239.

en su conciencia. Juan Pablo II en sus dos primeras encíclicas sociales mantiene una postura más bien condenatoria. En *Laborem exercens* afirma que el neocapitalismo sostiene antiguas injusticias y crea otras nuevas y que el mero traspaso de los bienes al Estado no mejora la situación de los trabajadores. Insta a ambos sistemas a preguntarse si trabajan por el bien del hombre. En *Sollicitudo rei socialis* analiza las ideologías que están tras ambos bloques y declara que la Iglesia no tiene preferencia por ninguno con tal de que respete la dignidad del hombre y la libertad religiosa. En EE.UU. se levantaron voces, encabezadas por M. Novak, que se opusieron a la presunta equidistancia de la DSI ante ambos sistemas [80]. No parece que exista. Se puede discutir interminablemente sobre en cuál de los dos sistemas se respeta o viola más la dignidad del hombre. Pero la libertad religiosa no se respetaba en el segundo mundo. En *Centesimus annus,* tras la caída del Muro de Berlín, inicia una postura distinta. La razón es múltiple:

1. La desaparición del marxismo en Europa y su desprestigio social consiguiente plantean una situación inédita para la DSI, a la que hay que responder de forma nueva.

2. La condena o las denuncias inmatizadas a los sistemas se pueden convertir en demagogia cuando se utilizan desde perspectivas que no son las de la Iglesia y por instancias políticas, económicas o sociales ajenas a ella, que encuentran legitimación para sus posturas extremistas en expresiones parciales o menos matizadas de la DSI.

3. Los cristianos «de a pie» no se sienten aludidos en estas condenas o denuncias genéricas a los sistemas y tampoco se sienten suficientemente interpelados a cambiar de actitud en lo que realmente deben modificar en sus vidas.

Por eso se puede hablar de una *etapa nueva* que: *distingue* cuidadosamente entre ambos sistemas —colectivismo y capitalismo— y, dentro de este último, entre elementos económicos y un sistema ético-cultural; *propone,* en líneas generales, el modelo de sociedad al que deben colaborar los cristianos.

Por lo que se refiere al *colectivismo,* señala varios aspectos:

— Su *error fundamental* es *antropológico:* reduce al hombre a un conjunto de relaciones sociales, lo considera una molécula del cuerpo social y niega así la subjetividad del individuo y de la sociedad (n.13).

— Su *raíz es atea,* nacida del racionalismo de la Ilustración (n.13).

[80] La versión española de *30 Giorni* dedicó el dossier central de su número de abril de 1978 a esta controversia.

— Desacredita dos de sus *conceptos básicos:* la lucha de clases (n.14) y la alienación (n.41).

— Lo considera como un *capitalismo de Estado* (n.35) que se apoya en la injusticia y la violencia (n.17), y que ha caído por varias causas (n.23-24): la violación de los derechos del trabajador, la ineficiencia de su sistema económico y el vacío espiritual creado por su ateísmo.

— Durante un tiempo se adueñó del movimiento obrero, que hoy, sin embargo, mira con interés a la Iglesia católica. Paralelamente, en el pasado reciente, el deseo sincero de ponerse de parte de los oprimidos y de no quedar fuera del curso de la historia, llevó a muchos creyentes a buscar un *compromiso imposible con el marxismo.* Hoy es claro: no puede ser así y debe buscarse una *teología de la liberación humana integral* (n.26) [81].

Respecto al *capitalismo* distingue entre unos elementos económicos y unos modos de vida:

— La libertad, la empresa, el mercado, la propiedad privada y el beneficio son *elementos económicos* positivos, aunque no sean absolutos (n.42). Con los matices que indica, todo esto es aceptable para la DSI.

— No lo es, en cambio, un *sistema ético-cultural,* un conjunto de valores y formas de vida (n.36), que puede o no ir unido al sistema económico capitalista: consumismo, economicismo, libertad sin límite, alienación.

— *Centesimus annus* no oculta que todavía persisten algunos ejemplos de *capitalismo salvaje* (n.8) ni el *Tercer Mundo* (n.42).

En general, más allá de los sistemas, propone los *objetivos* a los que deben dirigirse los esfuerzos de los cristianos para crear una sociedad nueva. Aunque la Iglesia no tiene modelos concretos que ofrecer (n. 43), apuesta por: una *sociedad basada en el trabajo libre, la empresa y la participación* (n.35); *un Estado clara y realmente democrático* (c.V), que suponga una obra educativa y cultural (n.36), que ayude a crear personas nuevas y que desarrolle acciones a medio y corto plazo (n.36): *ayudar* con lo superfluo e incluso con lo necesario para hacer frente a las necesidades más urgentes e *invertir* de acuerdo con criterios morales; estas decisiones tienen valor moral y suponen una opción.

[81] En una biografía reciente del cardenal Kasper (D. DECKERS, *Al corazón de la fe* [San Pablo, Madrid 2009]) se incluye este testimonio: Kasper y Metz hablaron con Juan Pablo II de la Teología de la liberación. El Papa dijo enérgicamente: «Nosotros necesitamos una Teología de la liberación, pero sin mezcla de marxismo. Lo que significa el marxismo, eso lo sé muy bien por propia experiencia, y tal experiencia quiero ahorrársela a los pueblos latinoamericanos» (p.68).

El pontificado de su sucesor, Benedicto XVI, ya no pertenece al siglo XX. Con todo nos hemos hecho eco ya de algunas de sus intervenciones antes de ser Papa y recogeremos algunas posteriores en los capítulos siguientes.

III. ALGUNOS PENSADORES CATÓLICOS

Es tan amplio el magisterio pontificio sobre temas políticos que es preciso ser muy sucintos a la hora de exponer las aportaciones de pensadores católicos. Algunos de ellos han aparecido ya, por ejemplo, las teologías de la liberación [82], muy presentes en las dos Instrucciones que les dedicó la Congregación para la Doctrina de la Fe, presidida entonces por J. Ratzinger, y en buena parte del magisterio de Juan Pablo II. Junto a ellas nos haremos eco sucintamente de dos grupos de pensadores en el ámbito francés y alemán, aunque hubo otros núcleos de teólogos interesados por los temas políticos.

1. Ámbito francés

En la ya mencionada carta de Juan Pablo II al presidente de la Conferencia Episcopal de Francia sobre la laicidad, escrita menos de dos meses antes de su muerte (11-2-2005), el Papa cita a una serie de pensadores franceses «que han marcado el pensamiento y la praxis franceses, y que siguen siendo grandes figuras reconocidas no solo por la comunidad eclesial sino también por la comunidad nacional». Algunos son eclesiásticos [83] y otros seglares. Entre estos, pues-

[82] *Mysterium liberationis,* editado por I. ELLACURÍA y J. SOBRINO recoge en dos tomos (Trotta, Madrid 1990) lo que estos teólogos han querido decir de ellos mismos.

[83] El jesuita H. DE LUBAC, que entre su amplia temática escribió *Catolicismo: los aspectos sociales del dogma* (Estela, Barcelona 1963; ed. orig. 1952), del que se ha publicado modernamente *Résistance chrétienne au nazisme* (Cerf, París 2006). El dominico Y. CONGAR, cuyos *Jalones para una teología del laicado* son anteriores al Concilio (Estela, Barcelona 1969; ed. orig. 1953); de esta época son: *El racismo y la Iglesia* (Estela, Barclona 1963) y *Un pueblo mesiánico: la Iglesia, sacramento de la salvación. Salvación y liberación* (Cristiandad, Madrid 1976; ed. orig. 1964). Posteriormente comentaría algunos documentos del Concilio (GS, DH, AA). Otro dominico, M.-D. CHENU, autor *Los cristianos y la acción temporal* (Estela, Barcelona 1968). Pero el Papa no cita en la carta al jesuita G. FESSARD, interesado por el diálogo cristiano-marxista —desde antes de la II Guerra Mundial (1937)— y por la Teología de la liberación (1977); antes (1969) se había ocupado de la autoridad y el bien común. A todos ellos y a algunos más los estudia Y. M. CALVEZ, que, además de su estudio *El pensamiento de Carlos Marx* (Taurus, Madrid 1961) e *Introducción a la vida política* (Estela, Barcelona 1969), recogió sus aportaciones en los tres tomos de *Chrétiens penseurs du social* (Cerf, París 2002-2008).

to que ya he mencionado a R. Schuman, a quien se debe unir J. Monnet, me ocuparé brevemente de J. Maritain y E. Mounier, aunque algunas producciones de este último son de la primera mitad del siglo XX, pues murió en 1950. También de J. Guitton.

Jacques MARITAIN (1182-1973), a quien hay que unir a su esposa Raïssa, procedía de una familia de tradición republicana y protestante, estudió en el Liceo Enrique IV, donde conoció a Étienne Gilson, discípulo también de Henri Bergson. Se relacionó con Charles Péguy, Léon Bloy y Maurice Blondel. Militó, inicialmente, en las filas del socialismo revolucionario y en las de *Action Française* hasta 1926. Al final de su vida se desengañó del rumbo de la Iglesia postconciliar en su obra *El campesino de Garona.* Su influjo intelectual sobre Pablo VI venía de antes.

Maritain es neotomista. En *Humanismo integral* (1936) se adentra en la dimensión ética, antropológica y teológica de la relación entre el hombre, su destino y Dios. En este recorrido expresa su preocupación por el que denomina *humanismo antropocéntrico* basado en la «libertad sin la gracia», que es la nota del racionalismo. Durante la II Guerra Mundial publicó *Los derechos del hombre y la ley natural* (1941). Y al año siguiente *Cristianismo y democracia,* acusando a las democracias modernas de no haber sido capaces de realizar la democracia. Antes de la guerra dicta una conferencia sobre *La persona humana y la sociedad* (Oxford 1939) y tras ella (1945) una en Roma sobre *La persona y el individuo.* Más tarde recogió sus ideas en *La persona y el bien común* (versión castellana en Buenos Aires, 1948). En 1951 publicó *El hombre y el Estado.* Su postura frente al comunismo está presidida por su convicción de que es una ideología ligada al movimiento ateo de emancipación del hombre; es una filosofía construida sobre el rechazo de la trascendencia, una «catástrofe totalitaria y atea de la democracia misma y de su impulso humanista. A la vez, el racismo es un empuje antidemocrático basado en la adoración de la violencia y la negación de la unidad del género humano. Por eso no aboga ni por una campaña anticomunista ni por la alianza con él.

Ligado en parte a Maritain está Emmanuel MOUNIER (1905-1950), padre del personalismo. Nació en Grenoble en el seno de una familia humilde, de la que recibió una profunda formación cristiana. Militó en la Acción Católica y en las Conferencias de San Vicente de Paúl. Se instaló en París para estudiar medicina y acabó estudiando filosofía. Su primera obra fue *Revolución personalista y comunitaria* (1935). Un año después escribió *Manifiesto al servicio del personalismo. Anarquía y personalismo* (1937). En 1939: *Pacifistas y belicistas; Los cristianos ante el problema de la paz.* De 1942 son: *Piezas escogidas de Montalambert; Libertad bajo condición; El afron-*

tamiento cristiano. Más tarde: *Tratado del carácter* (1946); *Fuego de la cristiandad* (1946); *Debate en alta voz con el comunismo* (1946); *Introducción al existencialismo* (1947); *Qué es el personalismo* (1947); *Despertar del África Negra* (1948); *El pequeño miedo del siglo* XX (1949); *El personalismo* (1949). Publicados tras su muerte: *La cristiandad difunta; La esperanza de los desesperados; Las certidumbres difíciles* [84].

En la residencia de Maritain se formó un grupo de jóvenes cristianos, llamado «Tercera fuerza». Fundaron la revista *Esprit* (1932) que se presentó como una revista radical en sus planteamientos. No era exclusivamente cristiana, sino abierta a diversas tendencias. En marzo de 1933 aparecía el número seis bajo un sugerente título: *Ruptura entre el orden cristiano y el desorden establecido.* En febrero, la revista había publicado el manifiesto de «Tercera fuerza». No nacía como partido, sino con la intención de promover la unión de las fuerzas populares. La posición de *Esprit* pronto levantó muchas ronchas entre sectores cristianos moderados, pero la posición de «Tercera fuerza» iba aún más lejos. Consideraba que la revolución estaba a la vuelta de la esquina y debía hacerse, primero, en unidad con los comunistas; luego, la revolución personalista. E. Mounier tenía una posición distinta, no pensaba que fuera tan fácil un proceso revolucionario. Su postura contó con el apoyo de Maritain. Se inició así una confrontación interna que se agudizó en julio de 1933, quedando Mounier en la dirección de *Esprit.* Durante la guerra la revista dejó de publicarse, con la excepción de un breve período en el que lo permitió el régimen de Vichy, aunque permaneció prohibida, coincidiendo con el arresto de Mounier acusado de colaborar con la Resistencia. Reapareció en 1945. Mounier murió en 1950.

Jean GUITTON (1901-1999) estuvo preso durante la II Guerra Mundial, fue el único seglar nombrado perito conciliar, académico; amigo de Pablo VI, antes de que este fuese Papa. Sobre todo fue filósofo y apologeta, pero también rozó temas políticos desde su experiencia eclesial: *Una mirada al Concilio* (1962); sus libros sobre Pablo VI: *Diálogos con Pablo VI* (1967), *Pablo VI y el Año Santo* (1974), *Pablo VI secreto* (1980).

[84] Cf. E. CORETH - W. M. NEIDL - G. PFLIGERSDORFFER, *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX.* III: *Corrientes modernas en el siglo XX* (Encuentro, Madrid 1997) 414-423. Sobre el personalismo: J. M. BURGOS, *El personalismo* (Palabra, Madrid, 2000) 36s. Para un recorrido por la biografía de E. Mounier, cf. C. DÍAZ, *Emmanuel Mounier* (Fundación Mounier, Madrid 2000) c.2-3. Algunas de sus obras fueron publicadas en castellano tras su muerte: *Manifiesto al servicio del personalismo. Personalismo y cristianismo* (Taurus, Madrid 1967); *El personalismo. Antología esencial* (Sígueme, Salamanca 2002).

2. Ámbito alemán

La presentación de estos teólogos puede comenzar por Juan Bautista METZ (1928), profesor en Münster [85]. Con 40 años publicó *Teología del mundo,* una teología política a la que ha vuelto desde diferentes perspectivas; *Teología, Iglesia y política* (1973); *Dios y tiempo: nueva Teología política* (2002). Dirigió con H. Urs von Balthasar *Fe y entendimiento del mundo* (1970). Es uno de los teólogos alemanes más cercanos a los teólogos de la liberación. Gustavo Gutiérrez (1928), el fundador y el que dio nombre a estas corrientes estudió en Europa con él y también con De Lubac, Congar, Chenu, Schillebeeckx [86], Küng y Rahner. Metz ha escrito: *La Teología de la liberación ¿esperanza o peligro para la Iglesia?* (1986) y *Latinoamérica y Europa: diálogo de teólogos* (1988).

Jürgen MOLTMANN (1926) no recibió en su familia educación religiosa (su padre era Gran Maestro masón). Alistado obligatoriamente en el ejército, se rindió ante el primer soldado inglés que encontró, sin haber disparado un solo tiro. Preso en Bélgica entró en contacto con el cristianismo por medio de un capellán. Enviado a Escocia para reparar los daños de la guerra, se adentró en los estudios teológicos, que cursó luego en Gotinga. Por influjo de Karl Barth formó parte de la Iglesia Confesante. Profesor luego en Bonn (1963) y Tubinga (1967), comenzó a publicar. Sus primeros escritos le situaron cerca de la Teología de la liberación (junto con Barth influyó mucho en G. Gutiérrez) y de Metz, con el que colaboró en alguna obra: *Ilustración y teoría teológica: la Iglesia en la encrucijada de la libertad moderna: aspectos de una nueva teología política* (1970, trad. española 1973). Más tarde se hizo menos radical. Son escritos básicos suyos: *Teología de la esperanza* (1964) *Esperanza y planificación del futuro* (1971) y *El experimento esperanza* (1976), inspiradas en E. Bloch; *El Dios crucificado: la cruz de Cristo como base y crítica de toda teología cristiana* (1972); *El lenguaje de la liberación* (1974), *Teología política. Ética política.* Es contemporáneo de la Escuela de Frankfurt aunque sus líneas no coincidan totalmente, pero resulta tentador compararle con estas tendencias neomarxistas, críticas con el socialismo real [87].

[85] J. QUEREJAZU, *La Moral social y el Concilio Vaticano II* (Eset, Vitoria 1993) analiza la Teología política de Metz (p.136-164) y se ocupa de la Teología de la liberación (p.165-197).

[86] Puesto que de todos los demás se dice algo en este capítulo, añado ahora que E. SCHILLEBEECKX pensó que la política no es todo: *Perché la politica non è tutto: parlare di Dio in un mondo minacciato* (Queriniana, Brescia 1987), sin que ello le impidiese editar una obra de Metz: *Mystik und Politik: Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft* (Grünewald, Mainz 1988).

[87] J. M.ª MARDONES, *Teología e ideología: confrontación de la teología política de la esperanza de J. Moltmann con la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt* (Mensa-

Por afinidad con la Escuela de Frankfurt es lícito aludir aquí al diálogo entre el entonces card. J. Ratzinger [88] y J. Habermas [89] sobre el papel de la religión en la construcción de un mundo más justo, organizado por la Academia Católica de Baviera (enero de 2004). Aunque el campo de estudio del cardenal había sido la Teología dogmática, desde su cargo de Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, se había adentrado en la Moral política a propósito de la Teología de la liberación [90]. Antes se había ocupado brevemente de la Teología política [91]

Otro teólogo dogmático, el jesuita Karl RAHNER (1904-1984) ha hecho algunas incursiones en el campo de la Moral política. Sobre el texto de unas conferencias pronunciadas en Madrid, J. Gómez Caffarena publicó en Instituto Fe y Secularidad, *Dios y la ciudad: nuevos planteamientos en teología política* (1975). Con otros colaboradores se ocupó de la Teología de la liberación (1977) y con otros autores publicó en castellano su estudio sobre la autoridad (1987).

Algo semejante puede decirse de Hans KÜNG (1928) que, tras la separación de su cátedra de Tubinga, ha ido editando libros sobre un proyecto de ética mundial, asunto sobre el que sigue publicando, ya en el siglo XXI, fuera de los límites de este capítulo.

También el suizo H. URS VON BALTHASAR (1905-1988), del que ya hemos recogido su colaboración con Metz en 1970. Primordialmente teólogo dogmático, escribió sobre *El compromiso cristiano en el mundo* (1970) y sobre la *Teología de la historia* (1992).

Tanto en el ámbito alemán como en el francés, las figuras que se han acercado a la Moral política pertenecen a una misma generación y han mantenido relaciones, que, aunque no siempre de identificación de posiciones, han pretendido mantener la cordialidad.

Finaliza aquí nuestro recorrido histórico. En la segunda parte abordaremos sistemáticamente los principales puntos de la Moral política.

jero, Bilbao 1979). Cf., también, E. VOLANT, *El hombre: confrontación Marcuse-Moltmann* (Sal Terrae, Santander 1978).

[88] Cronológicamente las intervenciones de Benedicto XVI como Papa no tienen cabida en este capítulo.

[89] E. MENÉNDEZ UREÑA, *La teoría crítica de la sociedad de Habermas: la crisis de la sociedad industrializada* (Tecnos, Madrid [2]1998).

[90] Había aludido ampliamente a ella en su obra juvenil *Introducción al cristianismo* (Sigueme, Salamanca [11]2005) 19s.

[91] J. RATZINGER, *La unidad de las naciones. Aportaciones para una Teología política* (Fax, Madrid 1972).

CAPÍTULO XII

LA DIMENSIÓN MORAL DE LA POLÍTICA

BIBLIOGRAFÍA

CHEVALIER, J. J., *Los grandes textos políticos. De Maquiavelo a nuestros días* (Aguilar, Madrid 1970); CULTRERA, F., *Etica e Politica* (Queriniana, Brescia 1996); DÍAZ SÁNCHEZ, J. M., «La doctrina social de la Iglesia y la ética civil»: *Sociedad y Utopía*. Número extraordinario «Homenaje al prof. J. J. Sánchez de Horcajo» (1999) 99-111; GARCÍA DOMENE, J. C. (ed.), *Documentos de la Conferencia Episcopal Española (1983-2000),* 3 vols. (BAC, Madrid 2003-2004); LARRAÑETA, R., *Tras la justicia. Introducción a una filosofía política* (San Esteban-Edibesa, Salamanca-Madrid 1999); MOLINA, I. - DELGADO, S., *Conceptos fundamentales de ciencia política* (Alianza, Madrid 1998); RATZINGER, J., *Jesús de Nazaret.* II: *Desde la entrada en Jerusalén hasta la Resurrección* (Encuentro, Madrid 2011).

La concepción clásica de la política, entiéndase por esto la concepción greco-romana de la política, configuró durante siglos una cultura plagada de preguntas por el bien, la justicia, la moralidad y las formas ideales de vida comunitaria. Llegada la Edad Moderna, el discurso y la acción política se independizaron de la moral y la religión. Se dieron varios pasos: las luchas de Felipe IV el Hermoso con Bonifacio VIII provocaron una serie de reflexiones teóricas de Marsilio de Padua, Juan de Jandum y Guillermo de Ockham [1]. Más tarde, la política comenzó a definirse según unas leyes propias que, por obra y gracia del florentino Nicolás Maquiavelo (1469-1527), se expresaron en una «gramática para la conquista y conservación del poder». Maquiavelo y su *Príncipe* declararon que las formas de vida comunitaria son independientes de la moral y, más concretamente, de la concepción cristiana de la moral [2]. Como consecuencia de este giro, la pregunta por la mejor forma de vida comunitaria se vio sustituida por la pregunta acerca del mejor modo de consecución y mantenimiento del poder. El lenguaje político perdió carga normativa y adquirió fuerza descriptiva y analítica. Así se decretó el divorcio entre vida política y moral, al tiempo que se iniciaba un proceso de se-

[1] Cf. el capítulo IV, al tratar de los primeros intentos de política secular.

[2] Sobre Maquiavelo se ha tratado en el capítulo IV. Cf. N. MAQUIAVELO, *El Príncipe* (Alianza, Madrid 1981); *«El Príncipe» de Maquiavelo,* en J. J. CHEVALIER, *Los grandes textos políticos,* o.c., 4-35; F. PRIETO, *Lecturas de historia de las ideas políticas* (Unión Editorial, Madrid, 1989) 111-133; R. MORODO - M. PASTOR, *Lecturas de ciencia política* (Ediciones Túvar, Madrid 1975) 9-53.

paración entre la política y la sociedad [3]. Este proceso se agudizó a medida que el pluralismo religioso nacido de la Reforma protestante, el desarrollo de la cultura ilustrada, el triunfo de la modernidad y la irreversible secularización de la vida pública se convertían en las notas dominantes de una cultura política que, en muchos momentos de su historia, ha llegado a prescindir de todo tipo de apelaciones morales en el quehacer político. Contribuyó a ello el que los pensadores ilustrados Th. Hobbes y J. Locke y más tarde Rousseau, separándose de la tradición cristiana que había expuesto —aunque no inventado, pues era más antigua— la Escuela de Salamanca, justificaron la convivencia política y la autoridad sin recurrir a Dios. El liberalismo sacó consecuencias de esta perspectiva, declaró privado el hecho religioso, defendió la separación Iglesia-Estado bajo el lema «Iglesia libre en un Estado libre» y acuñó la expresión: «Iglesia a la sacristía» [4].

Este proceso histórico de separación entre la política y la religión y la moral, así como de separación entre la política y la sociedad, nos ha permitido, sin embargo, profundizar en el conocimiento de la identidad de la política hasta llegar a afirmar su autonomía. Aludir a la autonomía de la política desde el ámbito de las ciencias sociales pasa por afirmar que la política es distinta, independiente, autosuficiente y causa primera [5]. En este capítulo nos interesa aclarar la distinción entre la política, la religión y la moral [6]. Sostenemos que el cristianismo afirma que la política y la moral son distintas en su naturaleza y en sus fines, aunque, como realidad humana que es, la política no es independiente de la moral o de la religión en cuanto susceptible de ser sometida, y de hecho debe serlo, al juicio moral y religioso [7] Con todo, como consecuencia de la falta de claridad de

[3] De la identificación entre sociedad y polis, al *populus* o sociedad de ciudadanos organizada jurídicamente, pasando por la concepción orgánica medieval de la sociedad que, todavía J. Bodin y T. Hobbes, entienden como unidad que resulta de la integración de familias, llegamos a la idea de sociedad de individuos que constituyen un pueblo maduro para autoorganizarse, tanto en el terreno económico, como en el político. Poco a poco, la sociedad va haciéndose autónoma hasta convertirse en objeto de una ciencia a la que A. Comte (1798-1857) llamará «Sociología».

[4] A la Reforma y sus consecuencias y a la Ilustración y sus consecuencias nos hemos referido, respectivamente en los capítulos V y VIII. Del liberalismo se trata en el capítulo IX.

[5] G. Sartori, «Política», en Íd., *Elementos de teoría política* (Alianza, Madrid 1992) 238.

[6] Somos conscientes de que existe una moral no religiosa. Más adelante en este mismo capítulo, trataremos de la ética civil. Sin embargo, durante mucho tiempo moral y religión iban unidas y la religión era el fundamento de la moral.

[7] En el tomo II de *Jesús de Nazaret,* o.c., J. Ratzinger, al abordar la pregunta de Pilato: «¿Qué es la verdad?», comenta: «Jesús caracteriza la esencia de su reinado como el testimonio de la verdad. Pero la verdad, ¿es acaso una categoría política? O bien, ¿acaso el *reino* de Jesús nada tiene que ver con la política? Entonces, ¿a qué or-

ideas en estos puntos, hoy son frecuentes concepciones sesgadas de esta relación entre política y moral:

— Algunos prescinden de apelaciones morales en el quehacer político. Del hecho, innegable, de la autonomía de la política y de la necesaria laicidad del Estado [8], se deduce que, puesto que no es posible ponerse de acuerdo en los principios éticos, la política debe reducirse a un procedimiento de toma de decisiones que debe regularse por criterios de tipo aritmético: el criterio de la mayoría;

— otros pretenden restringir o negar el derecho de la Iglesia a recordar los principios morales que deben inspirar toda acción humana. Quienes así piensan y actúan suelen considerar que la sola afirmación de algo como verdadero implica imposición, sin caer aparentemente en la cuenta de que esto significa de hecho negar la libertad de expresión.

Volviendo a Maquiavelo es preciso recuperar, para nuestros días, una expresión crucial: gramática del poder. El autor de *El Príncipe* sostuvo que la política posee una gramática o leyes propias cuya naturaleza es utilitaria y cuya finalidad es la conquista y mantenimiento del poder. Esta concepción de la política, que algunos han llamado científica, se ha opuesto a la concepción normativa de la política hasta llegar, en algunos momentos, a hacer desaparecer del escenario académico y del debate político las preguntas por el bien y el mal, la justicia y la legitimidad.

El credo que postula la escisión entre política y moral ha sido estudiado desde Maquiavelo hasta nuestros días por numerosos filósofos y teóricos de la política. Baste citar, para lo que en esta obra interesa, a dos magistrales pensadores europeos: Jacques Maritain y su ensayo *El final del maquiavelismo* (1942), y Raymond Aron. En

den pertenece? Si Jesús basa su concepto de reinado y de reino en la verdad como categoría fundamental, resulta muy comprensible que el pragmático Pilato preguntara: "¿Qué es la verdad?". Es la cuestión que se plantea también en la doctrina moderna del Estado: ¿Puede asumir la política la verdad como categoría para su estructura? ¿O debe dejar la verdad, como dimensión inaccesible a la subjetividad y tratar más bien de lograr establecer la paz y la justicia con los instrumentos disponibles en el ámbito del poder? Y la política, en vista de la imposibilidad de poder contar con un consenso sobre la verdad y apoyándose en esto, ¿no se convierte acaso en instrumento de ciertas tradiciones que, en realidad, son solo formas de conservación del poder? (p.224) [...] ¿Qué es la verdad? Pilato no ha sido el único que ha dejado al margen esta cuestión como insoluble y, para sus propósitos, impracticable. También hoy se la considera molesta, tanto en la contienda política como en la discusión sobre la formación del derecho. Pero sin la verdad el hombre pierde en definitiva, el sentido de su vida para dejar el campo libre a los fuertes (p.227) [...] La humanidad se encontrará siempre frente a esta alternativa: decir *sí* a ese Dios que actúa solo con el poder de la verdad y el amor, o contar con algo concreto, algo que esté al alcance de la mano, con la violencia» (p.231).

[8] El tratamiento de este tema corresponde al capítulo XVII.

nuestros días, el magisterio de Benedicto XVI ha recuperado esta vieja preocupación al colocar la gramática trascendente o natural o del diálogo, opuesta a la gramática del poder, en el centro de la cuestión política (cf. «Mensajes para la Jornada Mundial de la Paz 2006-2008»).

La invitación a repensar la dimensión moral de la política nos lleva, en las páginas que siguen, a preguntarnos por el significado que damos al término autonomía de la política, así como a interrogarnos acerca de la dimensión moral de la política. Para acometer esta tarea contamos con dos fuentes originales: el Evangelio de Jesucristo y el magisterio de la Iglesia. Partiendo de la autonomía de la política, estudiaremos luego su vertiente moral y las bases de la Moral política de la Iglesia, sus fundamentos y principios básicos, de los que se deriva su valor para cristianos y no cristianos, afrontando la cuestión de la ética civil. Finalizaremos con un análisis de dos frases de Jesús que parecerían negar la vertiente moral de la política.

1. La autonomía de la política

Afirmar que la política es distinta a la religión y a la moral y hacerlo desde una clave cristiana, y en nuestro caso católica, obliga a comenzar por dar razón de cuál es el núcleo de la fe cristiana. Y este no es otro que el amor de Dios, revelado, plena y definitivamente, en su Hijo Jesucristo. Con su encarnación, Dios ha salido al encuentro del hombre, de todos los hombres, por medio de Jesucristo (Jn 1,18; 3,16; 14,6; Mt 11,27; Col 2,9-10; GS 21, 24; RH 10, DCe 1). La opción radical de Dios por cada hombre explica que nada verdaderamente humano le sea ajeno. Razón por la que la Buena Noticia que Jesús vino a traer a los hombres nos habla del más allá, aunque de un más allá que empieza en el más acá (GS 21). Jesucristo vino al mundo a traer la verdad, el amor y el bien. Colaborar con él en esta tarea pasa por aceptar que nada de lo que hagamos en el mundo le es indiferente, como tampoco lo es para el hombre y su desarrollo (1 Cor 3,9; 1 Tes 3,2; SS 38).

El evangelio de Jesucristo revela a Dios y al hombre verdadero y, de este modo, responde de manera integral a la totalidad de los problemas del hombre en su vida tanto personal como comunitaria. Afirmar, pues, que la política es autónoma, no puede ser más que una afirmación relativa, a la que en ningún caso puede dárselo un sentido absoluto. El Concilio Vaticano II arrojó una luz muy clarificadora sobre este extremo al precisar que «las cosas creadas y la sociedad misma gozan de leyes y valores que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar» (GS 36), sin que de esto pueda deducirse

que la autonomía de lo temporal —las cosas creadas y la sociedad misma— pueda ser interpretada en términos de independencia de Dios (cf. ibíd.). Desde esta perspectiva, la concepción cristiana de la política sostiene que esta es autónoma, aunque en ningún caso sea autosuficiente o causa de sí misma.

La consecuencia práctica de esta concepción de la política lleva a la DSI a abandonar los principios que postulaban para la Iglesia un «poder indirecto» y un «poder directo» sobre la política y las cuestiones de índole política [9].

— La constitución pastoral *Gaudium et spes* concreta esta doctrina al señalar: «La comunidad política y la Iglesia son independientes y autónomas, cada una en su propio terreno» (n.36, 76).

— En la instrucción pastoral *Los católicos en la vida pública* (n.49-50) los obispos españoles reiteran esta enseñanza, perfilada para el caso español, al señalar dos riesgos derivados de una errónea concepción de la autonomía de la política: pensar que la Iglesia debe imponer sus normas morales a todos los ciudadanos, incluso con el apoyo de las leyes civiles (n.40); creer que la autonomía de la política exige eliminar cualquier intervención de la Iglesia en cuestiones políticas (n.41).

— En la instrucción pastoral *Moral y sociedad democrática* los mismos obispos matizan aún más la misión de la Iglesia en el extenso ámbito de la política al precisar: la Iglesia no pretende interferir en las decisiones políticas (n.2), sino contribuir a iluminar la relación existente entre la fe y la moral con la vida política (n.3).

2. La vertiente moral del quehacer político

Lo dicho hasta el momento confirma que los principios que rigen la política se deducen del proyecto de Dios sobre el hombre. Estos principios son los que la DSI propone para una ordenación moral, que no técnica, de la política. Y esto es así porque la política entendida como ideal, forma de vida en común y actividad se basa en princi-

[9] En el capítulo VI, a propósito del cardenal Belarmino, se alude a esta postura abandonada tras el Vaticano II. Cf. O. González de Cardedal, «Aportación de la Iglesia a una sociedad civil y de la teología a una ética pública»: *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas* 73 (1996) 25-63. También en *La entraña del cristianismo* (Secretariado Trinitario, Salamanca 1997) 779-811. L. J. Lebret - Th. Sauvet, «La política que se llama y se cree cristiana», en *Examen de conciencia para nuestro tiempo* (Estela, Barcelona 1963) 102-114; R. M.ª Sanz de Diego, «En torno a “Moral y sociedad democrática”»: *Estudios Eclesiásticos* 71 (1996) 277-298; J. M. Díaz Sánchez, «La doctrina social de la Iglesia y la ética civil»: *Sociedad y Utopía*. Número extraordinario «Homenaje al prof. J. J. Sánchez de Horcajo» (1999) 99-111.

pios y valores morales que, a modo de convicciones, son los que deben alimentar la acción política [10].

La razón de ser de la política, así lo entiende la Iglesia, está en la sociabilidad humana querida por Dios [11]. Es muy cierto que la vida en sociedad es fruto de una necesidad: el hombre no puede sobrevivir solo y aislado sin perder mucho de su ser humano, hecho para la relación, necesita de los demás para llenar sus posibilidades y por esto busca a sus semejantes, con los que establece relaciones de interdependencia. Pero hay más. La vida junto a otros es inherente a la naturaleza misma del hombre. De manera absolutamente magistral lo enseña el Concilio Vaticano II al decir: «Pero Dios no creó al hombre en solitario. Desde el principio los hizo hombre y mujer (Gén l, 27). Esta sociedad de hombre y mujer es la expresión primera de la comunión de personas humanas. El hombre es, en efecto, por su íntima naturaleza, un ser social, y no puede vivir ni desplegar sus cualidades sin relacionarse con los demás» (GS 12).

Para que esto sea así, la vida junto a otros, que se desea pacífica y ordenada, requiere de principios con capacidad para conseguir que la simple coexistencia pueda transformarse en verdadera convivencia. Esta es una exigencia moral derivada de la naturaleza humana que requiere de: la existencia de una autoridad política, entendida como servicio al hombre y al bien común; y un orden legal que garantice la dignidad humana y ese bien común [12].

Juan XXIII condensó estas enseñanzas, repetidas veces, en *Pacem in terris:*

— los principios que regulan la convivencia humana —universales, absolutos e inmutables— tienen su origen en Dios (n.38);

— la autoridad proviene de Dios y debe someterse al orden moral (n.46-47);

— la ley civil positiva debe respetar el ordenamiento divino (n.51);

— las relaciones internacionales deben regirse también por la ley moral (n.81).

El Concilio Vaticano II se mueve en esta misma perspectiva, tal y como queda recogido en toda la primera parte de la *Gaudium et spes,* en la que trata de la naturaleza del hombre (n.11-22), de la sociedad (n.23-32) y de la actividad humana y política (n.33-39), cuyo origen

[10] Es una afirmación, implícita muchas veces, en CCE 2032, 2246, 2420, entre otros.

[11] Doctrina muy antigua, en la Iglesia y fuera de ella, la reitera la Escuela de Salamanca, como se expone en el capítulo VI.

[12] El CCE aborda la cuestión de la autoridad en la sociedad civil a partir de los n.1897 y 2234; de la dignidad de la persona humana desde el n.1700, y del bien común desde el n.1905.

y fundamento es Dios. Sin embargo, esta visión de la política que subraya la dimensión moral de la misma no es, precisamente, la que ha gozado de mayor predicamento, ni en el ámbito de la reflexión académica, ni en el terreno de la acción política. Durante decenios es como si los hombres políticos y la cultura política hubieran abdicado de su deber de ejercitar el juicio moral. Pablo VI lo hizo notar en *Octogesima adveniens* al denunciar el ideologismo y el utopismo que dominaban en la vida política posterior al mayo del 68 (n.26-29, 37) y, pasados los años, volvió sobre ello Juan Pablo II. Lo hizo para denunciar otro de los males que han aquejado a la política contemporánea: el realismo político entendido no como pregunta por el ser de la realidad política, sino como maquiavelismo o doctrinas de la razón de Estado. Es más que oportuno, para aclarar este extremo, releer la cita textual de CA 25. Dice así: «Los acontecimientos de 1989 son una amonestación para quienes, en nombre del realismo político, quieren eliminar del ruedo de la política el derecho y la moral». Benedicto XVI, en línea con el magisterio de Juan Pablo II, ha insistido, desde el comienzo de su pontificado, en la necesidad de colocar la pregunta por la moralidad de la política en el centro mismo de su magisterio social. Una buena síntesis es la que expone en su Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz de 2007 en el que podemos leer:

> «Mi venerado predecesor Juan Pablo II, dirigiéndose a la Asamblea General de las Naciones Unidas el 5 de octubre de 1995, dijo que nosotros "no vivimos en un mundo irracional o sin sentido [...], hay una lógica moral que ilumina la existencia humana y hace posible el diálogo entre los hombres y entre los pueblos" La «gramática» trascendente, es decir, el conjunto de reglas de actuación individual y de relación entre las personas en justicia y solidaridad, está inscrita en las conciencias, en las que se refleja el sabio proyecto de Dios. Como he querido reafirmar recientemente, "creemos que en el origen está el Verbo eterno, la razón y no la irracionalidad". Por tanto, la paz es también una tarea que a cada uno exige una respuesta personal coherente con el plan divino. El criterio en el que debe inspirarse dicha respuesta no puede ser otro que el respeto de la "gramática" escrita en el corazón del hombre por su divino Creador» [13].

No hay duda, después de leer este fragmento, de que la concepción cristiana de la política se opone, frontalmente, a toda forma de maquiavelismo político. Lejos de compartir la tesis que niega la compatibilidad entre la política y unos fundamentos últimos de orden teológico, la DSI se atreve a afirmar que, precisamente estos, son la mejor y más eficaz garantía de moralidad de la política. Así se

[13] «Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz, 2007. "La persona humana, corazón de la paz"», en BENEDICTO XVI, *Enseñanzas al Pueblo de Dios. II: Año 2006* (BAC, Madrid, 2011) 1.044.

desprende de la lectura de la *Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida pública* (24-11-2002) aprobada por la Congregación para la Doctrina de la Fe [14], o del documento La *Verdad os hará libres* (20-11-1990) aprobado por la Conferencia Episcopal Española. Precisamente es en este documento en el que se insiste, para el caso español, en la dimensión ética del quehacer político (n.6-13) y en la contribución que la Iglesia presta a través de lo que cree que son los aspectos fundamentales del comportamiento moral cristiano (34-49).

3. Las bases de la moral política de la Iglesia

La Iglesia católica tiene una aportación propia que hacer en torno a los valores de la libertad, la igualdad y la solidaridad. De hecho, esta precisa aportación es uno de los elementos sustanciales de la cultura política occidental. Si pensamos concretamente en el caso español, no podemos negar, si no es contra la realidad, que estos valores son los que han configurado el «patrimonio moral de nuestra sociedad» (MSD 46). La experiencia confirma que estos grandes valores morales no han pervivido cuando se ha prescindido de la referencia a Dios y a Jesucristo. Esta afirmación, sin embargo, no contradice, como tampoco niega, la compatibilidad entre la denominada «ética civil» y la «moral cristiana» en el seno de una sociedad plural y heterogénea como la española (VL 49; MSD 44-45). Trataremos de esto más abajo.

Sirvan, de momento, estas consideraciones para presentar las bases de la Moral Política de la Iglesia, convenientemente desarrolladas en los capítulos siguientes. En este primer capítulo nos acercaremos a la cuestión que nos ocupa de la mano de *Gaudium et spes* (GS); *Los católicos en la vida pública* (CVP); *La verdad os hará libres* (VL); *Moral y sociedad democrática* (MSD). Para ello daremos cuatro pasos: fundamentación de la Moral política; sus principios básicos; su valor para cristianos y no cristianos; la cuestión de la ética civil.

a) *Fundamentación de la moral política*

El magisterio político de la Iglesia es parte de la doctrina social de la Iglesia y ha experimentado una evolución paralela a la enseñanza social y económica. Por eso es suficiente recordar que, desde

[14] Se alude a ella en los capítulos XI y XXII.

León XIII, el fundamento de la enseñanza política de la Iglesia lo constituyen a la vez el derecho natural y la Revelación. Pío XII y Juan XXIII utilizaron más el derecho natural como fundamento de su magisterio político. En cambio, desde *Gaudium et spes* se ha ido poniendo más énfasis en la Revelación como fuente inspiradora de la Moral política.

La instrucción pastoral *La verdad os hará libres* esboza una fundamentación del orden moral en la vida social (n.34-49). El documento *Los católicos en la vida pública* se ocupa específicamente del comportamiento político (n.39-94). Años después, la instrucción pastoral *Moral y sociedad democrática* se ocupa en su segunda parte del «Orden moral y la ley civil» (n.22-33) y, en la tercera, de la «Democracia, el pluralismo y la moral» (n.34-52). Los tres se inspiran en la constitución pastoral *Gaudium et spes* y lo aplican a la realidad española contemporánea.

El documento *Los católicos en la vida pública* fundamenta de modo específico la Moral política:

— Se basa en las mismas ideas que más tarde expondrá VL: Dios Creador; Jesucristo Señor de la historia; existencia de un más allá que se gesta y decide en esta vida (n.42-53).

— Especifica que el proyecto de Dios sobre el hombre es personal y comunitario. La lucha entre el bien y el mal no se juega solo en el interior del corazón humano, sino también hacia el exterior, en la vida política (n.54-59).

— La vida de un cristiano, por todo lo anterior, tiene una especial dimensión política, es un compromiso por los demás (n.60-61).

La instrucción *Moral y sociedad democrática* expone algunas cuestiones polémicas sobre las que es preciso decir una palabra:

— La libertad anhelada de la que hablaba el Concilio Vaticano II se ha ido configurando en ordenamientos jurídico-políticos basados, a veces, en el mero positivismo jurídico que identifica lo legal con lo legítimo (n.23-25).

— Lo moral no puede estar subordinado al pacto o consenso, como tampoco al criterio de las mayorías. Los derechos que dimanan de la dignidad humana no pueden estar en manos de la decisión de la autoridad o el poder político. La ley, por tanto, es un medio al servicio del bien común, pero no el fundamento del mismo (n.26-33).

— El anhelo de libertad organizado en un sistema político democrático corre el riesgo de mitificar la democracia si se considera a este modelo político como fuente de moralidad y se confunde el medio, la democracia como sistema y procedimiento, con el fin: la justicia en orden a la dignidad humana (n.34-36).

b) *Los principios básicos de la Moral política de la Iglesia*

Además de los principios generales y comunes a toda la DSI —dignidad de la persona, mandamiento del amor, subsidiariedad y solidaridad [15]—, existen los específicos de la Moral política que recoge CVP 65-71, resumiendo lo afirmado en GS 11-39. En líneas generales son:

— Cristo es el modelo para el hombre, llamado a ser en plenitud hijo de Dios (GS 22; CVP 64).

— El hombre es imagen de Dios. El carácter central de la persona como principio y fin de la política hace que él sea el valor supremo de la organización de la convivencia [16] (GS 12-17; CVP 65, 67-68).

— La sociedad es necesaria, al tiempo que es espacio de realización del ser humano y de promoción del bien común (GS 25-26).

— La humanidad es una familia. Por eso el mandamiento básico de los cristianos es el amor (GS 24).

— La caridad política como expresión del amor eficaz a las personas se materializa en el bien común (CVP 60) que no se reduce a suplir las deficiencias de la justicia, ni encubre las injusticias de un orden establecido, sino que se trata de un compromiso activo, fruto del amor cristiano a los demás hombres considerados como hermanos (CVP 61). Como dice este documento: «Cuando falta este espíritu, la posesión del poder puede convertirse en un medio para buscar el propio provecho o la propia exaltación a costa del verdadero servicio a la comunidad [...]» (CVP 62).

c) *Su valor para cristianos y no cristianos*

En años de pluralismo, relativismo y secularización, cuando es menor el influjo de la Iglesia en la vida pública, es natural que los documentos eclesiales se ocupasen de esta cuestión. Lo hicieron *Gaudium et spes; Los católicos en la vida pública; La verdad os hará libres,* y *Moral y sociedad democrática.* En resumen dicen:

— La Iglesia no tiene un modelo político exclusivo que ofrecer a la humanidad desde el Evangelio. Pero ofrece luces y energías para la tarea política (GS 43) y estimula a sus hijos a construir un mundo más justo (GS 44).

[15] Hemos aludido a estos principios en el capítulo XI, al mencionar la Segunda instrucción sobre la Teología de la liberación: *Libertad cristiana y liberación* (22-3-1986).

[16] Lo habían proclamado *Mater et Magistra* y el Concilio, como se ha dicho en el capítulo XI: «El hombre es el fundamento, causa y fin de todas las instituciones sociales». Más tarde lo repitió Juan Pablo II, tanto en *Redemptor hominis,* c.14, como en *Centesimus annus,* c.6, en el título de esos capítulos: «El hombre es el primer camino de la Iglesia».

— La base del pensamiento político de la Iglesia —la dignidad del hombre— la compartimos aun con quienes no tienen nuestra fe. Ello permite la colaboración con los no cristianos (CVP 59, 64-71).

— La democracia no es indiferencia ni confusión, sino marco para la libertad. Respetar las opciones ajenas no equivale a pensar que todas valen igual (CVP 82-83; MSD 37-38). Juan Pablo II desmontó en *Centesimus annus* la creencia extendida de que el relativismo es la ideología de la democracia [17].

— La fe cristiana aporta algo original a la política pues estimula el amor, la solidaridad, la justicia y la paz (CVP 85-90).

— Al proponer su visión como cierta, la Iglesia no deja de reconocer que existen otros modelos éticos. Algunos de ellos han «sacado» sus valores (libertad, solidaridad, igualdad) de la Iglesia, aunque sin su «humus» se disuelven (VL 50-51).

— La tarea de la Iglesia en relación con la sociedad y con quienes tienen otras ideas es triple (VL 51): afianzar la comunidad cristiana; ofrecer a la sociedad lo propio de la Iglesia, y dejarse enriquecer por las aportaciones de otros, conservando la fidelidad al Evangelio.

d) *La cuestión de la ética civil*

En una sociedad plural y secularizada como son las sociedades occidentales, las propuestas éticas de matriz teológica son para algunos una amenaza al pluralismo democrático. Por esta razón algunos proponen la conformación de una ética civil fruto del consenso y el acuerdo. Esta cuestión ha sido tratada específicamente por los dos documentos citados de la Conferencia Episcopal Española: *La verdad os hará libres,* y *Moral y sociedad democrática.* En resumen dicen:

— La Iglesia no pretende tener el monopolio de la verdad sobre el hombre. «Ella propone su moral como una alternativa a la que los hombres habrán de acceder en libertad» haciendo uso de su capacidad racional en el campo de la conciencia moral (VL 37-38, 39, 49; MSD 14-15).

— La verdad que la Iglesia proclama no pretende competir en términos competitivos con las propuestas morales no confesionales (VL 49; MSD 44).

— La Iglesia no excluye la «ética civil» [18], sino que considera deseable que se avance en el respeto de todos aquellos valores éticos

[17] Véase el capítulo XI, al tratar de la primera de las prolongaciones que hace Juan Pablo II de la enseñanza de su predecesor Pablo VI.

[18] J. M. DÍAZ SÁNCHEZ, «La Doctrina Social de la Iglesia y la Ética Civil», a.c. 99-111.

que expresen la dignidad humana y sirvan de base a la convivencia pacífica y justa (MSD 45).

— La «ética civil», sin embargo, no puede definirse como una ética antirreligiosa o anticristiana (MSD 45, 47). Su valor, si realmente es un sistema ético, corresponderá, en lo fundamental, a las exigencias de la ley natural y de la razón humana en cuanto partícipe de la sabiduría divina, y se mantendrá en continua y sincera interacción con la ética de base religiosa.

— La Iglesia quiere colaborar en el diálogo social que suponga un avance real en la puesta en práctica de valores auténticamente éticos. Este diálogo no puede, sin embargo, implicar la renuncia de la Iglesia a valores considerados irrenunciables ni aceptar valores y normas «consensuados» por ser los dominantes en un determinado momento histórico. Si así se hiciera se aceptarían como verdaderos valores provisionales (VL 49; MSD 47). No es, por tanto, enseñanza de la DSI que haya que llegar a un mínimo común ético como un ideal, ni siquiera en una sociedad plural, donde no todos creen en Dios [19].

4. ¿Se opone la Moral política de la Iglesia a dos frases de Jesús?

En ocasiones, cuando una postura de representantes de la Iglesia sobre asuntos políticos no gusta a un determinado sector de la sociedad, se acude a dos frases del Evangelio para desacreditar cualquier intervención de la Iglesia en estos temas: «Dad al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios» (Mt 22,21; Mc 12,17; Lc 20,25) y «Mi Reino no es de este mundo» (Jn 18,36). Son palabras de Jesús, pero de ninguna de ellas se deduce que la Iglesia no pueda orientar en asuntos políticos. Creer esto equivale a pensar que la política no tiene relación con la Moral. Sabemos que no es así. Entonces, ¿cuál es el sentido de estos dos textos evangélicos?

[19] En el capítulo VIII se ha analizado la frase de Hugo Grocio que parece dar a entender que el gobernante debe legislar *etsi Deus non daretur*. Benedicto XVI ha expresado en un Discurso a los participantes en unas Jornadas de estudio sobre Europa organizadas por el Partido Popular Europeo (30-3-2006), que hay tres valores irrenunciables para un legislador católico: *a)* la protección de la vida en todas sus etapas, desde el momento de la concepción hasta la muerte natural; *b)* el reconocimiento y promoción de la estructura natural de la familia como unión entre un hombre y una mujer basada en el matrimonio, y su defensa contra los intentos de equipararla jurídicamente a formas radicalmente diferentes de unión que, en realidad, la dañan y contribuyen a su desestabilización, oscureciendo su carácter particular y su irreemplazable papel social; *c)* la protección del derecho de los padres a educar a sus hijos. Cf. BENEDICTO XVI, *Enseñanzas al Pueblo de Dios*. II: *Año 2006* (BAC, Madrid, 2011) 248-250.

«Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios» es la respuesta de Jesús a una pregunta insidiosa que le ha hecho un grupo de fariseos y herodianos: «¿Es lícito pagar tributo al César?» La pregunta no afecta solo al dinero (Moral fiscal), tiene también trascendencia teológica y política (Moral política) porque pagar tributo al César significaba aceptar su soberanía. Y algunos judíos se negaban a reconocer al César como rey, escudándose en que, al ser Dios el rey de Israel, el César había usurpado su puesto. Utilizaban una mala interpretación de la teología —Dios no entra en competencia con los reyes— para justificar su oposición a Roma.

La respuesta de Jesús, aunque algunos la han interpretado como una escapatoria hábil, es clara. Por una parte, responde afirmativamente a la pregunta directa que le han hecho: ¿hay que pagar el tributo al César? La respuesta es positiva: «Dad al César lo que es del César». Por otra, añade algo que no le han preguntado: «y a Dios lo que es de Dios». Esto no significa que se trate de dos campos absolutamente distintos porque «lo que es de Dios» es todo, sin excepción. Lo que Jesús responde es: «Al César dadle lo suyo (= pagadle el tributo) y a Dios todo (= obrad siempre en conciencia)».

No tiene sentido interpretar esta frase de Jesús como una negativa a que la Iglesia hable de temas políticos. Si fuese así, Jesús no habría contestado a la pregunta (teológica y política) que le habían dirigido. Contestó a ella porque todo asunto político tiene una vertiente moral y de ella puede y debe hablar la Iglesia. Y porque en todos los ámbitos de la vida —sin excluir la política— debemos actuar en conciencia. No hay una respuesta única a preguntas concretas sobre Moral política: ya explicó Pablo VI en OA 4 y 49 [20] que, ante situaciones tan diversas como viven los cristianos en el mundo y habida cuenta de la historia personal y de las razonables preferencias de cada uno, «una misma fe puede llevar a compromisos diferentes». Pero el que no haya una solución única y universal no equivale a que el magisterio no pueda orientar sobre las diversas opciones ni excluye que cada cristiano debe actuar siempre en conciencia.

El magisterio más reciente se ha apoyado en esta palabra de Jesús para fundamentar la separación entre la Iglesia y el poder político, la laicidad positiva, de la que nos ocuparemos en el capítulo XVIII.

La otra frase de Jesús es «Mi Reino no es de este mundo». Con ella responde a Pilato, que le pregunta en la mañana del Viernes Santo: «¿Tú eres el rey de los judíos?». Era claro que Jesús nunca pretendió ser rey político —se escapó cuando quisieron hacerle rey (Jn 6,15)— y la acusación de los judíos nacía de su deseo de que Pi-

[20] Se ha explicitado en el capítulo XI al hablar de esta constitución apostólica.

lato condenase a muerte a Jesús, considerándolo un revolucionario opuesto a Roma. Por eso, el primer interés de Jesús fue desmontar ese malentendido. Le preguntó a Pilato: «¿Piensas tú eso o te lo han dicho otros de mí?». Porque para un romano querer ser rey solo tenía un sentido: el político, querer sustituir al César. Pero para los judíos era básico implantar el reino de Dios, la voluntad de Dios, en el mundo. Por eso, Jesús invita a Pilato a precisar más su pregunta, es decir, si se refiere a ser rey en sentido romano (político) o en sentido judío (teológico). Cuando el procurador romano le aseguró que preguntaba en sentido judío («Tu gente y los sumos sacerdotes te han entregado a mí»), Jesús puede ya afirmar con seguridad que iba a ser bien entendido: es rey en sentido judío, ligado al Reino de Dios: «He venido para dar testimonio de la Verdad», es decir, de Dios. Y, por eso, su reino no entra en competencia con el del César, no es político. Lo confirma con una observación de sentido común: no tiene guardia ni un ejército que le defienda. «No es de este mundo» significa «no es equiparable a los reinos de este mundo». Pero no significa «no está en este mundo» o «no se debe interesar por las cosas de este mundo». Porque está en este mundo y debe interesarse por él, aunque lo hace desde una perspectiva distinta: la moral.

En definitiva, estas dos respuestas de Jesús hacen ver que el cristiano debe enfrentarse con los asuntos políticos desde la perspectiva moral que, como todo lo humano, tienen. Muchas veces no hay una única solución desde la fe a los problemas políticos. Pero siempre hay que enfocarlos en conciencia, desde una perspectiva moral.

5. En pocas palabras

La DSI (de la que forma parte el magisterio político) no es una asignatura opcional para un cristiano, sino una concreción de su fe aplicada al mundo político. Sus valores básicos no pueden ponerse en discusión por los cristianos.

El hecho de que la política sea autónoma y de que la fe no lleve necesariamente a seguir un determinado partido o a aplicar una solución determinada no significa que los cristianos no debamos plantearnos todos los problemas políticos desde una perspectiva moral, en conciencia, y de acuerdo con los valores básicos que defiende la Iglesia en su Moral política.

Es un buen resumen de la actitud cristiana ante la enseñanza política de la Iglesia el dicho de san Agustín: *In necessariis, unitas; in dubiis, libertas; in omnibus, caritas:* «En lo necesario, unidad; en lo opinable, libertad; siempre, caridad».

CAPÍTULO XIII

LA DIGNIDAD HUMANA, PRINCIPIO DE LA CONVIVENCIA POLÍTICA. LOS DERECHOS HUMANOS

BIBLIOGRAFÍA

BERTONE, T., *Los derechos humanos en el magisterio de Benedicto XVI. LX aniversario de la Declaración universal de los derechos humanos* (Conferencia Episcopal Española, Madrid 2009); CAMACHO, I., «Derechos humanos en la *Pacem in terris* y en la Declaración universal de la ONU», en ÍD., *Doctrina social de la Iglesia. Una aproximación histórica* (San Pablo, Madrid 1991) 262-265; DEPARTAMENTO DE PENSAMIENTO SOCIAL CRISTIANO, *Una nueva voz para nuestra época (Populorum progressio, 47)* (Universidad Pontificia Comillas, Madrid [3]2006); ESCUDERO, S., *Pensamiento social cristiano.* II: *Política y cultura* (Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1998); GALINDO, A., «Defensa de los derechos humanos y misión de la Iglesia», en J. R. FLECHA ANDRÉS (ed.), *Derechos humanos y responsabilidad cristiana.* XXXI Jornadas de Teología (Universidad Pontificia, Salamanca 1999) 237-254; SANZ DE DIEGO, R. M.ª, «Actualidad de la encíclica *Pacem in terris»,* en CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Los derechos humanos, una defensa permanente.* Simposio de Doctrina Social de la Iglesia en el XL aniversario de «Pacem in terris» (Edice, Madrid 2004) 33-70; ÍD., «La doctrina social de la Iglesia ante los derechos humanos»: *ICADE* 44 (1998) 31-52; ÍD., «La Iglesia y los derechos humanos»: *XX Siglos* 40 (1999) 84-88; THEOTONIO, V. - PRIETO, F. (dirs.), *Los derechos humanos: una reflexión interdisciplinar* (Etea, Córdoba 1995).

La persona, «lejos de ser el objeto y un elemento puramente pasivo de la vida social, es, por el contrario, y debe ser y permanecer, su sujeto, su fundamento y su fin» (Pío XII, *Con sempre,* 11). Esta afirmación se traduce en la historia de la doctrina social de la Iglesia en el principio de la dignidad inviolable de la persona humana. Esta es un sujeto racional y libre, titular de unos derechos y deberes universales e inviolables, origen, centro y fin de las relaciones de convivencia. Creada a imagen de Dios y capacitada para entablar y mantener una relación consciente y libre con su Creador, la persona humana está naturalmente dispuesta a compartir la vida y el mundo que habita con sus semejantes. De hecho, el hombre no ha sido creado en soledad, sino en compañía. No podemos perder jamás de vista el bello relato de la Creación que, recogido en la constitución pastoral *Gaudium et spes,* dice así: «Pero Dios no creó al hombre en solitario.

Desde el principio los hizo hombre y mujer (Gén 1,27). Esta sociedad de hombre y mujer es la expresión primera de la comunión de personas humanas. El hombre es, en efecto, por su íntima naturaleza, un ser social, y no puede vivir ni desplegar sus cualidades sin relacionarse con los demás» (GS 12).

La vida junto a otros no es, pues, una carga derivada de nuestra insuficiencia, sino el escenario de nuestro proceso de personalización, así como el ámbito donde poder ejercer nuestra libertad y practicar la virtud moral de la solidaridad. La vida junto a nuestros semejantes, lejos de ser un simple hecho que acontece, es una exigencia derivada de nuestra naturaleza. La convivencia, que nunca podemos confundir con la simple coexistencia, no es, sin más, la resultante de un pacto para la resolución de intereses yuxtapuestos, sino la asunción de intereses comunes según un orden de relaciones de reciprocidad, que se asienta en una convicción esencial: la unidad del género humano en torno a Jesucristo nos hace herederos de una misma tierra [1]. Solo así puede conseguirse que el orden de la convivencias «no sea una mera yuxtaposición de partes numéricamente distintas» (*Con sempre,* 6; cf. RN 14; GS 35). Una convivencia auténtica resulta de la integración y de la participación de todos y se basa en el ejercicio práctico de la virtud de la solidaridad entendida como derecho-deber de vivir vinculados a los demás (SRS 40). Solo así, de este modo, se consigue la auténtica voluntad de paz, origen y fin de toda convivencia «digna de este nombre».

La persona, unidad de alma y cuerpo, ser único e irrepetible, libre, sociable e igual a sus semejantes, es titular de unos derechos a través de los que se manifiesta social y públicamente su dignidad inalienable. Estos derechos del hombre, cuyo fundamento no reside en la voluntad humana ni en autoridad alguna, son expresión de la dignidad del ser humano y su fuente última es el hombre mismo y Dios, Creador. A día de hoy, los derechos del hombre están considerados como la base ética de la convivencia entre personas y pueblos. La Iglesia ha visto en este reconocimiento universal el punto de encuentro entre cristianos y no cristianos, la base de un diálogo en busca de la verdad y de la solidaridad entre todos los hombres. Cuestión esta que, sin embargo, merece numerosas precisiones, como veremos a lo largo de este capítulo. Y esto porque, una vez más, debemos aceptar que el problema sigue siendo antropológico. Iniciaremos nuestra exposición con el magisterio de Juan XXIII, momento en que la Iglesia incluye en *Pacem in terris*

[1] Repetimos lo ya dicho en el capítulo anterior: la convivencia se puede basar en presupuestos que no suponen la fe (ética civil). Pero, al mismo tiempo, creemos que la fe en Jesucristo motiva y estimula más que su ausencia.

expresamente la *Declaración universal de los derechos humanos* de la ONU [2].

1. Misión de la Iglesia y derechos humanos

Lo primero que debe aclararse es la relación existente entre la misión de la Iglesia en este mundo y el significado de los derechos humanos. Más concretamente: si el asunto de los derechos humanos es algo de la competencia de la DSI. La misión salvífica y mediadora de la Iglesia es ante todo de tipo espiritual y trascendente, se refiere a la persona en su integridad, sin dicotomías, ya superadas, entre alma y cuerpo, espíritu y materia [3]. Nada mejor que acudir al magisterio pontificio para descubrir en él el reflejo de la opción preferencial que Dios ha hecho por cada hombre.

Dice Juan XXIII que la dignidad de la persona humana a la luz de las verdades reveladas por Dios, hace que el cristiano valore necesariamente en mayor grado aún esta dignidad, ya que los hombres han sido redimidos con la sangre de Jesucristo, hechos hijos y amigos de Dios por la gracia sobrenatural y herederos de la gloria eterna (PT 10).

La reflexión de *Gaudium et spes* es particularmente rica al respecto. Téngase en cuenta que toda su primera parte y, en especial, el capítulo I, está dedicada a «La dignidad de la persona humana». Son once largos y profundos números. Sobre el cometido de la Iglesia en este campo se pueden extraer las siguientes propuestas:

— El Espíritu de Dios y el fermento evangélico ha despertado y despierta en el corazón del hombre una irrefrenable exigencia de dignidad (n.26).

— Al buscar la salvación del hombre, la Iglesia no solo le comunica la vida divina, sino que eleva la dignidad de la persona. Cree la Iglesia que por medio de los cristianos puede ofrecer gran ayuda para dar un sentido más humano al hombre y a su historia (n.40).

— Solamente Dios responde a las aspiraciones más profundas del corazón humano. El que sigue a Cristo, hombre perfecto, se perfecciona cada vez más en su propia dignidad de hombre. La Iglesia,

[2] Es claro que con esta opción no compartimos la idea extendida de que la DSI solo ha aceptado los derechos humnos a partir de Juan XXIII. Hemos expuesto nuestra opinión en los capítulos X y XI. Cf. R. M.ª SANZ DE DIEGO, «La doctrina social de la Iglesia ante los derechos humanos», a.c., 31-52; A. GALINDO, «Defensa de los derechos humanos y misión de la Iglesia», a.c., 237-254. L. PEREÑA, *Los derechos humanos* (Cuadernos BAC 19; Madrid 1979); I. CAMACHO, «Derechos humanos en la *Pacem in terris* y en la Declaración universal de la ONU», a.c., 262-265.

[3] Cf. CCE esp. n.1929-1933 sobre «Dignidad de la persona humana».

pues, en virtud del Evangelio que se le ha confiado, proclama los derechos del hombre (n.41).

— Como por razón de su misión y de su competencia la Iglesia no se confunde en modo alguno con la comunidad política ni está ligada a sistema político alguno, se considera a la vez signo y salvaguardia del carácter trascendente de la persona humana (n.76).

Un paso importante por su claridad se encuentra en el Mensaje final del Sínodo de 1974: los obispos reunidos con el Papa encuentran en el Evangelio el motivo más poderoso de un cristiano para comprometerse en la preservación y promoción de los derechos humanos; en nuestro tiempo, la Iglesia cree firmemente que la promoción de los derechos humanos es requerida por el Evangelio y es central en su ministerio.

Nadie a estas alturas duda sobre la importancia que Pablo VI y Juan Pablo II han concedido en sus documentos, viajes, denuncias, encuentros... a la cuestión de los derechos humanos. La simple enunciación de sus intervenciones en este terreno convertiría estas páginas en un listado interminable. Solo citaremos a modo de ejemplo: los discursos de Pablo VI y Juan Pablo II a la ONU; las conmemoraciones del 20.º, 25.º, 30.º, 40.º y 50.º aniversario de la *Declaración universal de los derechos humanos;* los mensajes para las Jornadas de la Paz de cada primero de año, desde 1967; los discursos de Juan Pablo II a la Corte y Comisión Europeas de derechos humanos (1979, 1988), a la Corte Internacional de Justicia (La Haya, 1985), etc.

Es muy significativa la encíclica programática de Juan Pablo II, *Redemptor hominis,* donde ya desde el título queda reflejada la prioridad que en todo su pontificado concedería al hombre, a la persona humana. Y el último capítulo de su última encíclica social, *Centesimus annus,* lleva el rotundo título: «El hombre es el camino de la Iglesia».

En *Sollicitudo rei socialis* se aprecia una visión realista del mundo actual, dividido política, social y económicamente. Juan Pablo II advierte con seriedad que lo que está en juego es la dignidad de la persona humana, cuya defensa y promoción ha sido confiada a la Iglesia por el Creador (SRS 47), y llama a cada uno a ocupar su puesto para conseguir el desarrollo en la paz, para salvaguardar la misma naturaleza y el mundo que nos circunda. La Iglesia se siente profundamente implicada en este camino, porque así lo exige sobre todo la dignidad de la persona humana, imagen indestructible de Dios Creador, idéntica en cada hombre (ibíd.).

2. Fundamentación de los derechos humanos

Tal y como han subrayado *Gaudium et spes* y *Dignitatis humanae,* la segunda mitad del siglo XX ha experimentado un profundo giro humano que se ha materializado en la convicción universalmente aceptada de que todos los hombres pertenecemos a una misma comunidad de origen y participamos de una naturaleza humana común. Esto es lo que la Iglesia proclama cuando anuncia al mundo la verdad de la que ella es testigo: el Dios verdadero, único fundamento del orden moral estable, del que emana la verdad sobre el hombre. El Dios Creador es, pues, el fundamento último de los derechos de la persona. Estos nacen de la dignidad inviolable de cada persona y son expresión de la misma. Su existencia y valor no pueden depender de la voluntad, como tampoco del poder político. Se enraízan en la propia naturaleza humana y son universales, así como inviolables. Universales porque su titular es el hombre, sin excepción de tiempo o lugar. Inviolables porque son inherentes a la persona y a su dignidad. Lo que significa que cualquier atentado contra los derechos del hombre es un atentado contra el hombre mismo y contra su dignidad inalienable.

Asimismo es oportuno señalar que la concepción integral de la persona humana, tal y como lo enseña la Antropología cristiana, supone que la aceptación, tutela y garantía de los derechos del hombre pasa por una protección de conjunto. Ni la dignidad ni la libertad del hombre pueden parcelarse, de modo que tanto la dimensión material como la espiritual de la persona exigen el mismo reconocimiento y protección. El hombre es un todo, una unidad que requiere, para su desenvolvimiento y desarrollo, la promoción integral de todos los derechos y libertades de las que es legítimo titular. Así pues, si los derechos son universales, son también indivisibles [4]. Lo dicho hasta ahora puede esquematizarse del modo siguiente:

— *Dios:* es el fundamento último de todas las cosas —y la DSI lo ha recalcado especialmente: Dios ha creado al hombre inteligente, libre, responsable; sujeto, por tanto, de derechos y deberes (PT 3, 9-10; GS 26-29; DH 3)— y el garante último de los derechos. De otra forma, no se podría afirmar en serio que son «inviolables» (GS 41).

[4] E. Yanes Álvarez, *Fundamentación teológica de los derechos humanos*. Conferencia en el Club Siglo XXI, 7 de marzo de 1994 (Edice, Madrid 1994). También, X. Etcheberría, *El reto de los derechos humanos* (Sal Terrae-Fe y Secularidad, Santander-Madrid 1994); J. A. Gimbernat, *Los derechos humanos. A los cincuenta años de la Declaración de 1948* (Sal Terrae-Fe y Secularidad, Santander-Madrid 1998); A. M.ª Rouco Varela, *Los fundamentos de los derechos humanos: una cuestión urgente*. Discurso de recepción del académico de número Emmo. y Rvdmo. Sr. D. Antonio M.ª Rouco Varela (Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid 2001).

— *Hombre:* creado a imagen y semejanza de Dios, redimido por Jesucristo, posee una dignidad altísima que exige unos «privilegios» respecto de las otras creaturas. Desde el punto de vista natural, es la conciencia, reducto de la dignidad del hombre, el fundamento de los derechos humanos (PT 4-5; GS 6; DH 2; CA 22,47).

— *Convivencia.* Es un fundamento sacado de la experiencia y el sentido común. Los derechos humanos son la base de la convivencia (PT 8-10), pero históricamente la convivencia es anterior a la conciencia del derecho: el hombre es social por naturaleza, necesariamente vive en sociedad, luego los hombres deben guardarse un respeto recíproco si no quieren convertir su vida en un caos, en una vuelta a la selva. Esto supone que se reconozcan y respeten mutuamente unos derechos básicos (PT 35).

— *Evangelio: Gaudium et spes* expuso que la Iglesia, en virtud del Evangelio que se le ha confiado, proclama los derechos humanos (n.41). El Sínodo de 1974 ve en el Evangelio el fundamento del contenido global de los derechos y del compromiso del cristiano en este terreno.

3. **Correlación entre derechos y deberes**

La DSI ha insistido a lo largo de los años en la relación de reciprocidad que existe entre derechos y deberes. La persona, cada persona, es titular de unos derechos. Pero, dado que la DSI entiende a la persona como un ser eminentemente social que se desarrolla con sus semejantes y que vive moralmente vinculado a estos, no puede limitarse a predicar los derechos de los individuos, sino, también, la responsabilidad de cada uno con relación a los derechos de los demás. Es muy elocuente volver la mirada al Antiguo Testamento para escuchar de boca de Dios Padre, la siguiente pregunta: «¿Dónde está tu hermano Abel? A lo que Caín respondió: [...] ¿Soy yo acaso el guardián de mi hermano?» (Gén 4,9). Pregunta a la que la DSI responde afirmativamente sin ninguna vacilación. El deber moral de vivir vinculados a los demás nos lleva a tomar parte, la que a cada uno le corresponde, en la promoción del bien común. De este modo la DSI enseña que en sociedad, cada derecho natural debe ser reconocido y respetado, así como garantizado y promovido mediante el ejercicio de los deberes recíprocos. Un repaso por el magisterio nos ilustrará al respecto:

Juan XXIII en *Pacem in terris* recuerda que los derechos naturales están unidos en el hombre que los posee con otros tantos deberes también naturales. Ambos poseen en la misma ley natural su origen y mantenimiento (n.28). Fiel a su compromiso con la claridad y la

sencillez, él mismo se encarga de ejemplificar la postura de la Iglesia: «[...] para poner algún ejemplo, al derecho del hombre a la existencia corresponde el deber de conservarla; al derecho a un decoroso nivel de vida, el deber de vivir con decoro; al derecho de buscar libremente la verdad, el deber de buscarla cada día con mayor profundidad y amplitud» (n.29). Como dice más adelante, y recordaremos ahora, quienes, al reivindicar sus derechos, olvidan sus deberes o no les dan la importancia debida, se asemejan a los que derriban con una mano lo que con la otra construyen (n.30). Tanto el respeto de los derechos como el cumplimiento de ellos deben ser fruto de la propia decisión, convencimiento y responsabilidad, no de la coacción o de las presiones (n.34). Todo esto, para acabar sosteniendo que «quienes al reivindicar sus derechos olvidan por completo sus deberes o no les dan la importancia debida, se asemejan a los que derriban con una mano lo que con la otra construyen» (n.55).

También para el Concilio derechos y deberes son inseparables. *Gaudium et spes* sostiene que a la progresiva universalización de los derechos humanos corresponde la universalización de obligaciones hacia todo el género humano. Todo grupo social debe tener en cuenta las necesidades y las legítimas aspiraciones de los demás grupos; más aún, debe tener muy en cuenta el bien común de toda la familia humana (n.26). Tras pedir incansablemente a los poderes públicos el respeto y promoción de los derechos de las personas, de las familias y de las asociaciones, recuerda al ciudadano el deber de aportar a la vida pública el concurso material y personal requerido por el bien común (n.75). En este aspecto, al cristiano se le pide algo más: dar ejemplo de sentido de responsabilidad y de servicio al bien común, para demostrar con hechos cómo pueden armonizarse la autoridad y la libertad, la iniciativa personal y la necesaria solidaridad del cuerpo social, las ventajas de la unidad combinada con la provechosa diversidad (n.75). En esta misma línea argumenta DH 6 al recordar que el bien común de la sociedad consiste sobre todo en el respeto de los derechos y deberes de la persona humana.

Pablo VI en *Octogesima adveniens* subraya la importancia que tiene para el bien de la sociedad la educación en derechos y deberes, en el dominio de sí mismo, la aceptación de responsabilidades y de límites al ejercicio de la libertad del individuo o del grupo (n.24).

Juan Pablo II recuerda en *Centesimus annus* cómo, refiriéndose siempre a la condición obrera, León XIII añade, además del derecho a la propiedad, al sindicato y al salario justo, otro derecho: cumplir libremente los propios deberes religiosos. Lo relevante es que *Rerum novarum* lo proclama en el contexto de los demás derechos y deberes de los obreros, a pesar del clima social que consideraba ciertas cuestiones como pertinentes exclusivamente a la esfera

privada (CA 9). Puede que este sea el auténtico punto de vista cristiano: el derecho es ante todo derecho a cumplir con los propios deberes para con Dios.

4. Autoridad, bien común y derechos humanos

Entre los principios de la DSI destaca de modo sobresaliente el principio del *bien común*. Este brota de la dignidad, unidad e igualdad de todas las personas y puede ser entendido, en su formulación más clásica, como el ideal de vida buena o la dimensión social y comunitaria del bien moral. Es, por lo tanto, un imperativo moral para todas aquellas sociedades que buscan el bien de todos los hombres y de todo el hombre. Y, en este sentido, la promoción del bien común no es solo un ejercicio de responsabilidad social, sino, también, un imperativo del Estado, dado que es la razón de ser de la autoridad política. Esta es la que debe edificar unas condiciones de vida que permitan a cada hombre y a la sociedad en su conjunto alcanzar el mayor bien posible según unas condiciones concretas de tiempo y lugar. El bien común es, pues, el bien históricamente realizable que alcanza su valor en relación al logro de los fines últimos de la persona, de todas las personas, así como al bien común de toda la creación.

Como hemos apuntado al comienzo de este capítulo, la DSI ha sostenido y proclamado históricamente que la persona es el fundamento y fin de la convivencia política. Y que esta debe ordenarse por el bien del hombre. El orden político de la convivencia es, pues, una exigencia moral que deriva de la naturaleza humana y cuya misión es la de garantizar y proteger la vida de los hombres en comunidad. Para esto es imprescindible la existencia de una autoridad cuya principal misión es la de reconocer y respetar la dignidad humana mediante la tutela y promoción de los derechos del hombre. Cuando el orden político y la autoridad facilitan el ejercicio de los derechos y el cumplimiento de los deberes recíprocos puede decirse que aquellos tienden al bien común. Para esto es imprescindible que la autoridad política sepa integrar y equilibrar intereses, a veces dispares, y, al mismo tiempo, exige que la autoridad armonice los derechos de todos sin impedir el ejercicio efectivo de los derechos y los deberes de cada uno. La atenta mirada al magisterio ilustra lo dicho.

PT 60-61 y DH 6 sostienen que el bien común consiste, principalmente, en la defensa de los derechos y deberes de la persona humana. Por esta razón, el deber esencial de los poderes públicos es la tutela efectiva de los derechos de la persona sin menoscabo, antes al contrario, del cumplimiento de los deberes respectivos. Hasta tal ex-

tremo protege la DSI la intangibilidad de los derechos del hombre que les otorga el valor de principios de legitimación del poder político. De este modo, las disposiciones dictadas por la autoridad política que no reconozca los derechos del hombre o conculque su ejercicio carecen de obligatoriedad.

GS 26 insiste en la misma línea: existe una relación directa entre derechos del hombre, autoridad política y orden político nacional, también existe una relación directa entre derechos humanos, autoridad mundial y orden internacional. Y esto porque la interdependencia entre las personas y los pueblos hace que el bien común se universalice cada vez más e implique por ello derechos y obligaciones que miran a todo el género humano.

En el mismo sentido se manifiesta OA 46. El poder político debe tener como finalidad la realización del bien común, que se consigue respetando las legítimas libertades de los individuos, de las familias y de los grupos subsidiarios, teniendo también en cuenta el fin espiritual del hombre.

Tras la caída del comunismo y de otras dictaduras, *Centesimus annus* se congratula de la victoria del ideal democrático y de la viva atención que se presta a los derechos humanos; pero no deja de advertir que es necesario, tanto allí donde se camina hacia la institucionalización del ideal democrático, como allí donde las democracias son ya viejas, replantear de nuevo que los derechos del hombre son uno de los pilares de los ordenamientos jurídico-políticos acordes con la dignidad intangible de la persona (CA 47).

5. Protección y límites de los derechos humanos

El reconocimiento mismo de que todos los derechos humanos deben ser respetados y que pertenecen a todos y cada uno de los humanos nos lleva a la conclusión lógica de que es preciso reconocer también unos límites. Como todo lo humano, los derechos humanos no son absolutos ni todos tienen el mismo valor. Además, el propio ejercicio de la protección de un derecho puede llevar a la limitación de otro. Por ejemplo, puede suceder que el derecho a la fama de una persona entre en conflicto con el derecho de información. La Iglesia es consciente de ello. Básicamente, la Iglesia manifiesta que la tarea de proteger y limitar los derechos humanos corresponde a los poderes públicos y a los particulares, cada uno en su ámbito.

— Puesto que hoy se considera que el bien común consiste principalmente en la defensa de los derechos y deberes del hombre, corresponde en primer lugar a los poderes públicos el reconocer, respe-

tar, armonizar, tutelar y promover tales derechos, a la vez que facilitar a todos el cumplimiento de sus respectivos deberes (PT 60).

— Las personas particulares no pueden impedir, al procurar sus derechos, el ejercicio de los derechos y la práctica de los deberes de los demás (PT 62; DH 7).

— Nunca el ejercicio de los derechos propios puede perjudicar al bien común (PT 12, 22, 30-33; DH 7) ni a la moral pública (DH 7).

6. Una cuestión controvertida: la relación de la doctrina social de la Iglesia y las sucesivas declaraciones de derechos del hombre

La primera parte de *Pacem in terris* enumera una serie de derechos naturales del hombre (n.11-27), a los que acompaña otra serie de deberes naturales (n.28-34). Y en la cuarta parte (n.143-144) se alude expresamente a la *Declaración universal de los derechos humanos* ratificada por la Asamblea General de la ONU el 10 de diciembre de 1948. En estos números se expresa una alabanza decidida de esta Declaración, sin dejar por esto de expresar algunos reparos genéricos. Parece que se debe a varias causas: la Declaración de la ONU no excluye el aborto ni enuncia deberes; y, sobre todo, prescinde de Dios a la hora de fundamentar los derechos humanos, quizá para lograr el apoyo de todos los países y teniendo en cuenta que la URSS, entonces oficialmente atea, tenía derecho de veto [5]. Pese a ello, resultó llamativa una aproximación tan directa de Juan XXIII habida cuenta de que la postura de la Iglesia ante los derechos humanos [6] había sido inicialmente desfavorable.

La Revolución francesa proclamó los *Derechos del hombre y del ciudadano* en un contexto de oposición a la Iglesia, a la que se veía como aliada del absolutismo. Se quería, además, subrayar la centralidad del hombre, relegando a Dios de la fundamentación del quehacer político, como si fuese imposible afirmar ambas cosas a la vez. Por eso, hasta León XIII, los papas expresaron reticencias ante la concepción liberal de la política. La propia Iglesia es consciente del papel que ha jugado en este sentido y asume la responsabilidad histórica de las declaraciones de Pío VI y Gregorio XVI, que condenó como un «delirio» y «error muy venenoso» la libertad de conciencia.

[5] En el capítulo XI, al tratar sobre *Pacem in terris,* se ha explicitado más esta postura del papa Juan XXIII.

[6] En Departamento de Pensamiento Social Cristiano, *Una nueva voz para nuestra época,* o.c., 626-630 se resume la historia de los derechos humanos desde la Edad Media. También en AA.VV., *Los derechos humanos... a lo claro* (Ed. Popular, Madrid 1989) 23-27.

Tampoco fue positiva la postura que asumió en el *Syllabus* Pío IX [7]. Tras la publicación de la *Declaración universal de los derechos humanos* de la ONU, Pío XII no aludió a ella, aunque en los años anteriores había defendido algunos de estos derechos y, más tarde, él mismo propuso otro más: el derecho a la libertad de opinión pública. Conviene también precisar que otros documentos de la DSI han profundizado y ampliado esta doctrina.

Los derechos humanos parecen haber concitado hoy un consenso universal. Pero esto no deja de ser una apariencia. Para las culturas occidentales parecen obvios y encuentran su justificación en una filosofía que valora ante todo al individuo. Pero hay ideologías y culturas que no comparten este humanismo. Los países socialistas prefirieron considerar prioritarios los derechos colectivos y no los individuales. Además, es preciso contar con las distintas visiones de los países asiáticos, africanos, musulmanes... donde muchos juristas han rechazado tales declaraciones de derechos como extrañas a sus tradiciones culturales, que han acentuado más la idea del deber, de la responsabilidad, el respeto a la ley y a los mayores, los valores morales y religiosos, las costumbres, la obediencia a la autoridad, etc., que los derechos del individuo. Así, aunque muchos de estos países han firmado las declaraciones internacionales de derechos humanos, no tienen para ellos el mismo significado. Sin contar con que, en la práctica, muchos Estados toleran y justifican a menudo la violación de tales derechos: a la vida, a la libertad religiosa, a la asociación, al desarrollo solidario de los pueblos, etc. Por otra parte, la Iglesia parece haberse convertido súbitamente en defensora de los derechos humanos; incluso, se puede datar esta conversión: *Pacem in terris* y *Gaudium et spes*.

Nos encontramos, pues, ante tres matizaciones de distinto origen respecto a las declaraciones de derechos humanos.

— El recelo de culturas distintas a la occidental que juzgan excesiva la formulación y aplicación de los derechos humanos

— La crítica de tipo colectivista a las declaraciones de derechos individuales con olvido de los derechos de clases sociales o pueblos enteros.

— La reserva inicial de la Iglesia católica frente a algunas libertades y la propia fundamentación de las declaraciones.

Nos interesa, sobre todo, intentar explicar la postura de la Iglesia y establecer la sinceridad de su «conversión» [8]. Una visión de los de-

[7] Las tomas de postura de estos papas y de Pío IX se analizan en su contexto en los capítulos VIII y IX de este libro.

[8] Remitimos de nuevo a R. M.ª Sanz de Diego, «La doctrina social de la Iglesia ante los derechos humanos», a.c., 31-52. Del mismo autor, más brevemente, «La Iglesia y los derechos humanos», a.c., 84-88.

rechos humanos que quiera integrar la tradición teológica encuentra dos precedentes: la greco-latina y la judeo-cristiana. Los griegos afirman la dignidad del hombre frente a la depravación de sus dioses: todo límite impuesto desde el exterior es un obstáculo intolerable al derecho de cada uno. Para el cristiano el conflicto reside en el corazón del hombre: Adán, usando la libertad que Dios le ha dado, se convierte en enemigo de Dios; pero Dios le ofrece siempre la salvación. Según la teología cristiana, Dios no es nunca rival del hombre. Pero, en ocasiones, la exaltación del hombre ha sido vista por algunos miembros de la Iglesia como un intento de recortar los derechos de Dios. Aunque la conciencia de los derechos humanos es moderna, existen ya precedentes. Podemos recordarlos a grandes líneas.

a) *Edad Media*

Los teólogos y canonistas medievales tradujeron la supremacía de Dios, también en la vida pública, en leyes e instituciones que hoy nos parecen poco acordes con los derechos humanos, pero que no carecen de coherencia: si lo justo consiste en dar a cada uno lo suyo, ¿qué clase de Estado es el que no concede a Dios el primer lugar, que es el suyo? Es cierto que estas concepciones ignoraron más de lo justo otras verdades de la tradición cristiana: que el hombre es imagen de Dios, que tiene un destino trascendente. Es, pues, libre y tiene derecho a los elementos necesarios para su salvación. Y no solo el cristiano es imagen de Dios y está destinado a salvarse, sino que en todo hombre es así. Este concepto del hombre hará evolucionar a la sociedad cristiana. Se camina hacia la igualdad de derechos, dada la igualdad de origen y de fin. Entre los precedentes medievales de los derechos humanos están, sin duda, el *Fuero Juzgo,* el Decreto de Alfonso IX en las Cortes de León (1188), las *Partidas* y, fuera de España, la *Magna Charta Libertatum* (1215) de Juan sin Tierra. En su origen late el deseo de garantizar la independencia de la nobleza o de las nacientes ciudades ante la autoridad real. Del mismo modo que los reyes quisieron ser independientes del emperador y del papa, los nobles quisieron garantizar su independencia contra el abuso eventual de los reyes. Se tomó la costumbre de consignar estas libertades —restricciones del poder real— en «Cartas». El hecho de que estas cartas abundaran en los países europeos muestra que se trataba de un movimiento social en profundidad. Los iniciadores de estos movimientos no esperaban atentar contra la idea generalmente aceptada de la unidad de lo político y lo religioso. No eran proclamaciones de derechos individuales e iguales para todos, sino que admitían la distinción entre los estamentos. El cometido de estas Cartas era asegu-

rar unos privilegios contra los abusos de las autoridades superiores; pero acostumbraron a concebir la libertad en términos de confrontación con el poder establecido.

b) *La Edad Moderna: de la Escuela de Salamanca a la Ilustración*

Los teólogos de la *Escuela de Salamanca* fueron los primeros en comprometer a Europa en la reconsideración de las razones que tradicionalmente explicaban el sentido de la vida política y social. A ello les condujo el intento de dar respuesta a las cuestiones nuevas planteadas a la conciencia cristiana por el descubrimiento y colonización del Nuevo Mundo. El problema era establecer los pilares sobre los que construir una comunidad política con los Indios a los que ellos mismos habían reconocido como seres humanos; es decir, creados por Dios a su imagen y semejanza y redimidos por Cristo; con derecho propio a la salvación; destinados a integrarse en la Cristiandad, una vez aceptada la fe y superados algunos hábitos; les reconocían, además, el derecho a vivir según sus costumbres y a elegir sus instituciones. Pero la «cristiandad» ya no existía. La unidad religiosa en Europa se había roto.

Con toda razón, Vitoria, Soto, Cano, Suárez y otros pensadores de la Escuela de Salamanca [9], son considerados como los padres del «Derecho de gentes», ya que subrayaron con acierto, desde la mejor tradición católica, la dignidad natural del hombre y los derechos que tiene todo hombre por el hecho de serlo. El reconocimiento de la primacía de Dios no les impidió, antes bien les estimuló, a reconocer los derechos de todo hombre, porque esta visión cristiana superaba cualquier tipo de racismo por motivos «científicos»: pigmentación de la piel, tamaño del cráneo, RH, herencia genética, etc.; o por razones «culturales»: lengua, historia, religión, costumbres, etc.

Las consecuencias de las Guerras de religión. Para solucionar la división creada por la Reforma protestante, se mantuvo inicialmente el principio *cujus regio, ejus et religio,* es decir, la religión del príncipe condiciona la religión oficial de cada Estado. No obstante, la idea de tolerancia fue abriéndose camino. Se iban aceptando gradualmente dos modificaciones a la cosmovisión medieval. Por encima de lo legislado y de la voluntad del príncipe se iba reconociendo de hecho un mayor peso a la decisión individual, al derecho de cada uno a seguir su conciencia en materia religiosa. No es aún el reconocimiento de un derecho, pero se ponen las bases para llegar a él. Si-

[9] Sus posturas y los fundamentos que las sustentan se exponen con más detenimiento en el c.VI.

multánea y semejantemente, al hacer desaparecer el fundamento religioso de la unidad política europea, se puso en marcha el proceso de la disociación entre lo religioso y lo político y social. Si socialmente se va admitiendo el derecho individual a seguir la religión que el ciudadano elija, si existe pluralidad de cultos sin poner en peligro la unidad del Estado, se pueden disociar las decisiones políticas de las consideraciones teológicas y someterlas al solo criterio de la razón. Se asiste al germen de una secularización de la política, aunque todavía no llegue a formularse así.

Los *teólogos salmantinos* definieron al hombre como «poder de decisión», pero eran conscientes de que la libertad no le eximía de su radical sujeción a Dios. Es más, sabían que el ser humano, dañado por el pecado, no lograría su plenitud sin abrirse a Dios. Los filósofos y juristas posteriores, en su reacción frente al absolutismo, dieron un paso más: llegaron a concebir al hombre como entidad autónoma que tiene en sí mismo los medios de su realización. No tardaría en franquearse la barrera del estamento para afirmar los derechos de cada individuo independientemente de su estamento o su religión, una vez rota la unidad religiosa europea. El individualismo de Hobbes y de Locke preparó, desde este punto de vista, las declaraciones de los siglos XVII y XVIII: la *Petición de derechos,* de 1628; el *Habeas Corpus,* de 1679, y el *Bill of Rights* de 1689. En Norteamérica, con ocasión de la Independencia de las Colonias, la *Declaración de Virginia* (1776) contiene ya un catálogo específico de derechos del hombre y del ciudadano. Su base filosófica es empirista y práctica, inspirada en Locke y en el iusnaturalismo protestante. Es digno de tenerse en cuenta que esta Declaración no encontró ningún problema teórico ni social para fundamentar en Dios la igualdad y libertad de los seres humanos, ni era producto ni a su vez produjo ningún tipo de anticlericalismo. En este aspecto, la Iglesia católica no encontró mayores reparos en aceptarla y comenzó a vislumbrar las ventajas de las recién declaradas libertades [10].

c) *Ilustración y racionalismo: secularización de la sociedad*

La reivindicación de los derechos individuales encuentra su formulación mientras se va separando el orden social de la religión y se va pensando el orden natural por sí mismo: si el Príncipe puede elegir su religión, ¿por qué los demás no podemos seguir la nuestra? Y si los príncipes aceptan el derecho individual a vivir según la propia religión, si existe pluralidad de cultos sin poner en peligro la unidad

[10] Más detenidamente se estudia este punto en el capítulo VIII.

del Estado, se pueden disociar las decisiones políticas de las consideraciones teológicas. La política se somete al solo criterio de la razón y a las conveniencias del Estado. La consecuencia de esta evolución fue que la nueva misión del Estado no consistía en ser instrumento de la realización de la verdad tal como la Iglesia la defendía, sino garantizar la tolerancia, es decir, la coexistencia de creencias dentro de la cohesión política de la comunidad. La sociedad ya no se ve como el estado natural del hombre creado sociable por Dios, como comunidad orgánica y condición necesaria para la vida del hombre, sino como resultado de la elección de los individuos, fruto de un «pacto social». De tal manera que la cuestión religiosa dejó de ser elemento diferenciador en esta sociedad, obra de la libertad humana, no de la voluntad de Dios. Dios queda relegado a la conciencia y no tiene nada que ver con lo público, lo social, lo político ni lo económico. Los derechos subjetivos del individuo se difundieron en este ambiente secularizado, distinto del planteamiento de la Escuela de Salamanca. De la misma forma que esta basaba la existencia de la autoridad en el querer de Dios y la Ilustración prescindía de Dios para justificarla, los derechos humanos perdieron, en la Ilustración, la base religiosa que tenían en la reflexión de la Escuela de Salamanca [11].

d) *Edad Contemporánea*

Se puede afirmar que la Edad Contemporánea es la culminación del proceso humanista comenzado en la Italia de los últimos siglos medievales. Es decir, la afirmación solemne de que el hombre está por encima de todo, incluso de las instituciones que él ha creado: la comunidad y el Estado. Así, dos grandes declaraciones de derechos del hombre son como las dos puertas que abren de par en par esta nueva etapa en la historia: la de Virginia y la de Francia.

Con todo, desde el mismo liberalismo se planteó —un ejemplo puede ser Stuart Mill— una nueva fundamentación práctica de los derechos humanos. Desde la convicción de que en democracia quien gobierna no es la totalidad del pueblo, sino una mayoría, cobraron especial valor los derechos inalienables de cada hombre, para así tutelar los derechos de la minoría.

Desde otra perspectiva distinta, K. Marx hizo notar que los derechos del hombre son los derechos del individuo separado de la comunidad, retraído egoístamente en sus intereses privados. Por otra

[11] Una vez más, remitimos al capítulo VIII para ampliar lo que aquí se expone sucintamente.

parte, como ya antes habían hecho los socialistas utópicos [12], Marx critica varias facetas de la libertad y derechos liberales: se trata de una libertad formal y favorece a la burguesía, mientras el Estado se desentiende de las injusticias, de acuerdo con su lema: *Laissez faire, laissez passer.*

— El conflicto: las reservas priman sobre los valores.

La Revolución francesa implicó las fuerzas sociales en lo que no había sido durante mucho tiempo más que una disputa teórica entre gentes ilustradas. Se puso así en marcha un proceso que hizo penetrar las aspiraciones a la libertad en las masas. A la vez, dado el talante antirreligioso de la Revolución francesa, se comienza a plantear una oposición ficticia entre los derechos del hombre y los derechos de Dios. Cuando, además, los defensores de los derechos humanos actuaban inhumanamente —piénsese en la época del Terror de la Revolución francesa— era muy fuerte la tentación de pensar que, reclamando derechos para el hombre, se negaban los de Dios y el hombre se deshumanizaba. El movimiento de derechos humanos se presentó como revolucionario. La *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* de la Revolución francesa (1789), en una segunda versión ampliada, pasó a formar parte de la Constitución de 1793. Esta Declaración no se inscribe en el contexto de la de Estados Unidos, profundamente religioso. En Francia, la mayoría de los diputados rechaza el reconocimiento del catolicismo como religión «principal» del pueblo francés. No accede a colocar en la cabeza de la Declaración el nombre de Dios, reemplazado por el «Ser Supremo». Se añade a esto la corriente heredada del regalismo absolutista que pretende dirigir la vida de la Iglesia sometiéndola al poder del Estado: esto es lo que pretende la *Constitución civil del clero* (1790). Fruto de este mismo talante es la Constitución de 1791, cuyo preámbulo termina con estas palabras: «La ley no reconoce ni votos religiosos, ni ningún otro compromiso que sea contrario a los derechos o a la Constitución». El carácter antirreligioso de la Revolución francesa aparece gradualmente. Pío VI duda y tarda en condenar la *Declaración* de 1789 y la *Constitución civil del clero.* Sin duda, como él mismo dirá en 1791 (Carta *Quod aliquantum,* 10 de marzo) no intenta provocar el restablecimiento del antiguo régimen monárquico en Francia. Pero, a la vista de los excesos antirreligiosos de la Revolución, en ese mismo documento se encuentran las palabras

[12] Una antología de los españoles puede consultarse en A. ELORZA, *Socialismo utópico español* (Alianza, Madrid 1970). Una breve presentación de esta corriente en R. M.ª SANZ DE DIEGO, *Pensamiento social cristiano,* o.c. I, 7-8, 15-27.

más duras a propósito de las libertades modernas: «derecho monstruoso», «derecho quimérico». Estos calificativos, sacados del contexto y de la intención en que se escriben, servirán como ejemplo de la oposición de la Iglesia a los derechos humanos durante mucho tiempo. Por parte de los defensores de los derechos humanos, el movimiento hacia una sociedad independiente de toda base religiosa llega a un punto de no retorno. Se buscó liberar al hombre de toda relación con Dios: los individuos se constituyen en autoridad suprema, prescindiendo de Dios y de la moral, en materia de pensamiento y de expresión; la autoridad no viene de Dios ni tiene que dar cuentas a Dios; se pone en cuestión la naturaleza de la Iglesia, considerada además como la institución ligada al Antiguo Régimen y opuesta al nuevo.

El conflicto entre la Iglesia y la sociedad moderna tiene, pues, un doble aspecto: uno es de orden doctrinal, ante el cual un cristiano no puede transigir: el papel de Dios en la vida política, social, cultural, económica, familiar, individual. La libertad del ser humano no le hace independiente de Dios ni de la ley moral. El reconocimiento de los derechos humanos no significa la posibilidad moral de prescindir de Dios en las decisiones humanas, aunque esto sea realmente posible, porque Dios mismo nos ha hecho libres; otro es de tipo discrecional: son posibles muchas formas de organizar la convivencia política y la Iglesia no debe ligarse a ninguna de ellas, aunque sí debe defender valores morales.

Así, durante el siglo XIX la Iglesia osciló entre dos actitudes: condena el intento de construir un mundo sin Dios y afirma el valor de la ciudad cristiana. Y, a la vez, se esforzó por reorientar las aspiraciones que encarnan la modernidad hacia lo que ella piensa que puede ser su plenitud. Es cierto que en ocasiones los excesos de los defensores de la modernidad llevaron a algunos hombres de Iglesia a oponerse más de lo debido a ella, sin distinguir entre las aspiraciones y los ideales nobles y defendibles y las concreciones equivocadas. Caían así en el mismo error de los anticlericales, que no supieron tampoco distinguir entre el genuino espíritu religioso y las concreciones más o menos desafortunadas de este. Sin duda, hubo eclesiásticos prominentes que intentaron demostrar que es posible armonizar los derechos humanos y la visión cristiana de la vida política. Tal fue el empeño de numerosos teólogos y obispos a lo largo del XIX. Ya el card. Chiaramonti (futuro Pío VII) en la Navidad de 1797 justificaba la obediencia a la República en el campo político y añadía que la forma democrática de gobierno no repugna en absoluto a la Iglesia. Pero la postura de conflicto permaneció en la conciencia mayoritaria durante buena parte del siglo XIX.

— Hacia el fin de la oposición.

A pesar de todo lo anterior, la Iglesia puede ser considerada como gran defensora de muchos derechos concretos. Remitiéndonos solo a los textos propios de la DSI, es innegable la actitud valiente de León XIII en sus documentos políticos [13]: los ciudadanos pueden elegir su forma de gobierno y deben participar en política, el Estado debe respetar los derechos individuales. En *Rerum novarum* aborda la cuestión de los derechos humanos: todos tienen derechos y deberes —los patronos y los obreros— (n.1, 14, 27); denuncia la pretensión de algunos de hablar solo de derechos, ignorando los deberes (n.14). Se trata de obligaciones muy básicas: por parte de los patronos, respetar la dignidad humana de los trabajadores, no tratarlos como esclavos, no retrasar el pago del salario; y por parte de los obreros: no agredir a los patronos ni destrozar las máquinas. Era necesario recordarlas, pues con frecuencia no se tenían en cuenta.

En cuanto a los derechos, *Rerum novarum* reconoce y defiende el derecho de todos a: la propiedad privada (n.1-4, 7-8, etc.); formar una familia (n.9); casarse o permanecer célibes (n.9); asociarse (n.34); constituir sociedades privadas (n.35); recibir un salario digno y emplearlo como quiera (n.3, 7, 32-33); buscarse cuanto sirve al sustento de la vida (n.33); al descanso (n.30); cumplir sus deberes religiosos (ibíd.).

Es un deber de justicia en este punto mencionar al menos la labor de Benedicto XV. Puede ser un modelo de la postura de la Iglesia en este aspecto: oposición teórica a las Declaraciones junto a una incansable actividad en defensa de la paz y de los más necesitados. Su misión —así lo entendía él— era la de ser un apóstol de la paz, un promotor de comunión y reconciliación en medio del odio y del irracional conflicto. Muchas fueron las muestras de su solidaridad afectiva y efectiva, especialmente para con las víctimas de la guerra. Por ello el papa Benedicto XV ha sido calificado —con mucha justicia— como el buen samaritano de la humanidad: repartió víveres y material sanitario, donó dinero, organizó un servicio de búsqueda de desaparecidos por el que, gracias a sus denodados esfuerzos y gestiones, muchos presos de guerra pudieron retornar a sus hogares; intercedió en favor de los alemanes, para que los aliados desistiesen del cruel bloqueo que habían impuesto, y que venía ocasionando un innecesario sufrimiento. El Santo Padre mandó realizar asimismo una colecta en los templos católicos de todo el mundo para ayudar a niños hambrientos; cuando la hambruna azotó a los pueblos de la Unión Soviética en 1921, puso a disposición de los necesitados la ayuda solidaria de la Iglesia.

[13] Se han estudiado con detalle en el capítulo IX.

En los años veinte y treinta del siglo XX, Pío XI tuvo que enfrentarse a los totalitarismos de la época y a los regímenes perseguidores de la Iglesia. Al defender los derechos de la Iglesia, prestaba una ayuda valiosa para todos aquellos grupos y asociaciones que veían peligrar su existencia o su independencia [14]. Se puede destacar en este aspecto su defensa de: derecho de educación que asiste a los padres frente a los Estados *(Divini illius Magistri,* 1929); derechos relativos al matrimonio y la familia *(Casti connubii,* 1931); derechos sociales de asociación y sindicación *(Quadragesimo anno,* 1931).

Como hemos recordado en el capítulo 10, frente a los totalitarismos triunfantes, fascismo, nazismo y comunismo, Pío XI dedicó sendas encíclicas a denunciar sus errores, que en definitiva eran otras tantas violaciones de los derechos humanos. En general, toda su enseñanza social y política estuvo presidida por el principio de subsidiariedad: el protagonismo social debe ir de las entidades menores a las mayores: persona, familia, sociedad, Estado.

Pío XII puede ser considerado como el final del conflicto abierto en 1789 entre la Iglesia y el movimiento de los derechos humanos. Aun coincidiendo en los objetivos finales, el talante de Pío XII y su análisis doctrinal es todavía crítico con la fundamentación de la *Declaración* de la Revolución francesa. En la práctica, son innumerables los derechos concretos que se vio obligado a defender valientemente durante la guerra y posguerra. Su firme creencia en la existencia y validez de una ley natural de la que todo hombre participa le hizo un ardiente defensor de la dignidad humana, tan malparada en aquellos años. Del abundante magisterio de Pío XII hay que destacar el radiomensaje navideño de 1942, una especie de primer ensayo de declaración de derechos del hombre, en la que se enumeran estos: «El derecho a mantener y desarrollar la vida corporal, intelectual y moral; y particularmente el derecho a una formación y educación religiosa; el derecho al culto a Dios, privado y público, incluida la acción caritativa religiosa; el derecho, en principio, al matrimonio y a la consecución de su propio fin: el derecho a la sociedad conyugal y doméstica; el derecho a trabajar, como medio indispensable para el mantenimiento de la vida familiar; el derecho a la libre elección de estado, por consiguiente también del estado sacerdotal y religioso, el derecho a un uso de los bienes materiales, consciente de sus deberes y de las limitaciones sociales». Posteriormente a la *Declaración* de la ONU, el mismo Pío XII defendió, entre otros, el derecho a la libertad de opinión pública en la sociedad y en la Iglesia (Alocución,

[14] Las líneas de pensamiento de Benedicto XV y Pío XI encuentran su tratamiento en el capítulo X.

17-2-1950), el de emigración e inmigración (Radiomensaje de Navidad, 1952) [15].

— La aceptación de la Declaración: los valores priman sobre las reservas.

La *Declaración* de 1948 nace en una organización —la ONU— fundada en 1945 al finalizar la II Guerra Mundial, con el propósito de salvaguardar la paz mundial. Su mismo título *(Declaración)* indica que no es la autoridad quien concede esos derechos: solamente proclama y reconoce que existen. El hecho de que fuese aprobada por la Asamblea General de la ONU subraya que se trata de una creencia universal. Más tarde, en 1966, la misma Asamblea General reforzó la *Declaración* con dos pactos: *Pacto Internacional de derechos económicos, sociales y culturales* y *Pacto internacional de derechos civiles y políticos*. Los estudiosos distinguen tres generaciones en la reflexión contemporánea sobre los derechos humanos.

1. La primera generación culminaría en las declaraciones de Estados Unidos y de Francia. Estos textos son el resultado de siglos de lucha práctica y teórica sobre el valor de la persona como individuo frente al poder. Las características de esta generación son dos: su talante individualista y la consecución de su valor jurídico.

2. La segunda generación hace hincapié en las obligaciones de los Estados para con los ciudadanos. Viene a coincidir con lo que se llama «Estado social de derecho». Aquí se logra que los poderes públicos se comprometan en la satisfacción de una serie de necesidades que se consideran básicas: vivienda, trabajo, educación, sanidad, etc.

3. La tercera generación hace referencia a unos derechos que tienen relación con la solidaridad mundial, que no pueden exigirse a un Estado o institución concreta, pero que afectan y mucho a todos los hombres y pueblos: derecho a la paz, a disfrutar de la naturaleza, al desarrollo solidario de todos los pueblos, etc.

Lo importante es tener claro que los derechos humanos no son algo que está escrito de una vez para siempre: hay que esforzarse para que todos se cumplan y para seguir descubriendo nuevos derechos, que es tanto como decir, para seguir ahondando en el reconocimiento de la dignidad humana.

Hay una evidente semejanza entre la *Declaración* de la ONU y los números paralelos de *Pacem in terris* que permite el diálogo básico entre cristianos y no cristianos sobre este tema. La reserva que insinúa PT 144 no se refiere al contenido de los derechos, sino a su fundamen-

[15] Al final del capítulo X se analiza, matizadamente, la postura de Pío XII ante los derechos humanos.

tación. La *Declaración* no mienta a Dios como fundamento de los derechos humanos. Las declaraciones norteamericana (1776) y francesa (1789) aludían en cambio a él. La fuente de la obligatoriedad de esos derechos no es la decisión del poder público ni la voluntad popular universal, que, si llegan a cambiar de parecer, podrían abrogarlos. No se trata de preceptos de derecho positivo, sino de exigencias de la ley natural derivadas de la naturaleza humana, e independientes de la voluntad del hombre en el sentido de que son anteriores a él. PT 77 denuncia el voluntarismo jurídico como error. Pero las reservas no son ya lo central. Lo básico es el acuerdo entre el pensamiento de la Iglesia y el de los defensores de los derechos humanos.

El mérito de Juan XXIII ha sido dejar a un lado los términos de la oposición doctrinal y abrir una vía que permite ir más allá del conflicto creyentes/laicos que divide profundamente el mundo occidental. No niega que haya una divergencia doctrinal fundamental entre el cristianismo y la interpretación de ciertos valores del mundo moderno; pero no piensa que esta divergencia deba dominar toda la vida pública. En vez de partir de ideas abstractas donde la verdad debería imponerse a todo hombre de buena voluntad, propone construir la sociedad política de los hombres sobre el hecho de que todos hoy se consideran una persona inviolable, igual, responsable, en busca de la única verdad capaz de construir la paz. Este talante se mantendrá y consolidará en los años siguientes. El Concilio Vaticano II profundizó en el derecho a la libertad religiosa y en los derechos políticos.

Pablo VI, además de reconocer los derechos proclamados y criticar que a veces la legislación no los reconozca o que en la práctica no se respeten, invita a los más favorecidos: «Deben renunciar a algunos de sus derechos para poner con mayor libertad sus bienes al servicio de los demás. Efectivamente, si, más allá de las reglas jurídicas, falta un sentido más profundo de respeto y de servicio al prójimo, incluso la igualdad ante la ley podrá servir de coartada a discriminaciones flagrantes, a explotaciones constantes, a un engaño efectivo. Sin una educación renovada de la solidaridad, la afirmación excesiva de la igualdad puede dar lugar a un individualismo donde cada cual reivindique sus derechos sin querer hacerse responsable del bien común» (OA 23).

En este sentido, al conmemorarse los diez años de PT y los veinticinco de la *Declaración* de 1948, el Sínodo de 1974 formuló un Mensaje final sobre los derechos humanos en el que se recogían los más amenazados entonces. Posteriormente, la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano reunida en Puebla (1979) enunció estos derechos:

1. *Individuales:* derecho a la vida (a nacer, a la procreación responsable), a la integridad física y psíquica, a la protección legal, a la

libertad religiosa, a la libertad de opinión, a la participación en bienes y servicios, a construir su propio destino, al acceso a la propiedad y a «otras formas de dominio privado sobre los bienes exteriores» (GS 71).

2. *Sociales:* derecho a la educación, a la asociación, al trabajo, a la vivienda, a la salud, a la recreación, al desarrollo, al buen gobierno, a la libertad y justicia social, a la participación en las decisiones que conciernen al pueblo y a las naciones.

3. Emergentes: derecho a la propia imagen, a la buena fama, a la privacidad, a la información y expresión objetiva, a la objeción de conciencia, con tal que no se violen las justas exigencias del orden público (DH 4), y a una visión propia del mundo.

Juan Pablo II en SRS 15, ampliando lo que ya habían enunciado antes Pío XII y Juan XXIII, formuló el derecho a la iniciativa económica como importante para el individuo y la comunidad. Postula la «subjetividad creativa del ciudadano» tanto en los países entonces dominados por el marxismo como en los del *Tercer Mundo* dependientes de los países más poderosos del *Primero.* Juan Pablo II, en su encíclica conmemorativa del centenario de la primera encíclica sobre doctrina social de la Iglesia, *Centesimus annus,* dedica los dos últimos capítulos al Estado y al hombre. Recuerda que, para que la democracia sea real, los derechos humanos deben ser respetados (CA 47). Para el Papa la fuente y síntesis de estos derechos es la libertad religiosa. Al defenderla, la Iglesia está defendiendo al hombre. La Iglesia entra así en una nueva etapa, en la que la defensa y promoción de los derechos humanos es considerada por ella misma como condición indispensable de evangelización.

7. **Consecuencias de la antropología cristiana**

No podemos negar las dificultades que la Iglesia tuvo con el llamado derecho nuevo y las libertades modernas, como tampoco las dificultades que el mundo moderno tuvo en sus relaciones con la Iglesia. Pese a ello, como ha recordado *Centesimus annus,* tampoco nadie puede negar la firme defensa de los derechos humanos que desde León XIII hasta nuestros días ha hecho la Iglesia. De hecho, a día de hoy, la Iglesia es una de las instituciones que más colabora en la defensa y promoción de los derechos del hombre. En los últimos años son frecuentes las noticias sobre misioneros y cristianos laicos que sufren persecución por la justicia, incluso la muerte. No hacen sino defender al hombre, con todos sus derechos.

Todo ello es consecuencia de la antropología cristiana, tal y como pone de manifiesto la historia de la DSI. No se trata de un hu-

manismo cerrado, sino teológico: el hombre es lo más importante porque ha sido creado por Dios a su imagen, ha sido redimido por amor, el mismo Dios se ha hecho hombre y el hombre es hijo de Dios. ¿Qué antropología puede ofrecer al hombre una consideración tan alta? De tal concepción del hombre se deriva la idea de libertad que la Iglesia sostiene, inseparable de la responsabilidad de buscar el bien y hacerlo. Y de esta libertad responsable nace la estima y defensa de los derechos humanos, que para la Iglesia son, en el fondo, derechos a cumplir libremente unos deberes para consigo mismo, para con los demás y para con Dios. De Dios nacen, como Creador de la naturaleza humana, y a él vuelven, porque ante él el hombre deberá responder. Por eso Dios es el garante de los derechos humanos, no una amenaza para ellos (GS 41).

Como expresaron los obispos españoles en *Los valores morales y religiosos ante la Constitución* (26-11-1977), a la defensa de los derechos humanos puede llegarse desde varias perspectivas. Pero los cristianos los derivamos de nuestra fe en Dios, Padre de todos y en el modelo que es Cristo, que entregó su vida por todos los hombres (n.7). Es decir, los enraizamos en lo más hondo de nuestra fe. Así se expresó también el Sínodo de 1974.

Por otra parte, las etapas recorridas por la Iglesia en su posición ante las declaraciones modernas de derechos son un ejemplo de evolución. De una primera actitud negativa o, al menos, reticente, ha pasado a reconocer que la promoción de los derechos humanos es central en su ministerio. La Iglesia ha recorrido un verdadero camino de apertura, inteligencia e integridad:

— *Apertura,* porque ha ido reconsiderando sus puntos de vista y tratando de comprender las razones y motivos de aquellos que, en un primer momento, esgrimieron los derechos humanos como un arma contra la autoridad de la Iglesia.

— *Inteligencia,* porque ha sabido distinguir lo auténtico de lo accesorio, la verdad humana entre la retórica anticlerical de los liberales. Sabe discernir el valor de los diferentes derechos, estableciendo una cierta jerarquía entre ellos; por ejemplo: el derecho a vivir y a vivir con dignidad es más importante que el derecho de propiedad [16].

[16] Al final del artículo ya citado, R. M.ª Sanz de Diego, «La doctrina social de la Iglesia ante los derechos humanos», a.c., 31-52, se expone la jerarquía que los derechos tienen para la DSI. Es fundamental el *derecho a la vida,* desde la concepción hasta su final natural. El derecho a la libertad religiosa es, para Juan Pablo II «fuente y síntesis» de todos los derechos, pues afecta a lo más íntimo del hombre. Lo mismo los derechos a la participación en los asuntos comunes que le afectan, el derecho a la propia realización, unido al progreso global en solidaridad, el derecho a la paz. En ellos, sin negar los otros, han insistido los últimos documentos de la DSI. Esta jerarquización es una de las aportaciones de la Iglesia que se siente muy a gusto ante los derechos humanos.

— *Integridad,* porque nunca se ha limitado a una exposición demagógica de derechos, sino que ha ido enfatizando al lado sus correspondientes deberes.

La DSI ha enriquecido el debate sobre los derechos humanos. Muchos cristianos, a veces heroicamente, consagran su vida a defenderlos. Por eso, es simplista reducir la historia de la relación Iglesia-derechos humanos a confrontaciones y encuentros. La Iglesia siente como algo suyo los derechos humanos.

La Iglesia, al presentar al mundo su concepción de la libertad como liberación y al apostar por el hombre, su dignidad y sus derechos, está siendo fiel a las raíces del Evangelio y a su fe en un Dios que se ha hecho hombre.

CAPÍTULO XIV

LA ORGANIZACIÓN POLÍTICA DE LA CONVIVENCIA

BIBLIOGRAFÍA

BIOT, F., *Teología de las realidades políticas* (Sígueme, Salamanca 1974); CURA ELENA, S. DEL (dir.), *Sociedad, democracia y libertad* (Caja de Ahorros, Burgos 1997); GARCÍA PELAYO, M., *Idea de la política y otros escritos* (Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1983); ÍD., *Los mitos políticos* (Alianza, Madrid 1981); KUNHN, K., *El Estado. Una exposición filosófica* (Rialp, Madrid 1979); MANHEIM, J. B. - RICH, R. C., *Análisis político empírico: métodos de investigación en ciencia política* (Alianza, Madrid 1988); RUBIO, J., *Paradigmas de la política. Del Estado justo al Estado legítimo (Platón, Marx, Rawls, Nozick)* (Anthropos, Barcelona 1990); SORGE, B., *La opción política del cristiano* (BAC, Madrid 1976); URBÁN, A., *El origen divino del poder* (El Almendro, Córdoba 1989); UTZ, A. F. - STREITHOFEN, H. B. (dirs.), *La concepción cristiana de la democracia pluralista* (Herder, Barcelona 1978); WEBER, M., *La ciencia como profesión; la política como profesión* (Espasa-Calpe, Madrid 1992); Íd., *El político y el científico* (Alianza, Madrid 1998).

En el presente capítulo nos ocuparemos de la organización política de la sociedad o, dicho de otro modo, de la sociedad política o sociedad que se organiza políticamente. Este concepto, ampliamente desarrollado en el magisterio de Pablo VI y Juan Pablo II, parte de una distinción clara entre la sociedad en la que se da una organización política y el Estado constituido como uno de los elementos o partes de esta sociedad política. El Estado no es, pues, ni el sujeto de la política, ni el único lugar en el que se hace política o se localiza el poder político. Si pensamos estos conceptos e ideas desde la DSI es fácil comprender que el protagonismo de la política nunca podría corresponder a la institución que ha sido constituida, precisamente, para la salvaguarda del único y verdadero sujeto de la política: el pueblo.

Dicho esto, no podemos ignorar que la pregunta por la política y por las formas bajo las que esta se ordena nos conduce, de modo irremediable, a la pregunta por el poder político. En una primera aproximación podemos decir que el poder es la sustancia de la política; que necesita de un sujeto, de un objeto sobre el que actúa y de unos medios. Visto así, se entiende como relación entre sujetos distintos o distintos centros de poder. El poder político está por encima

de las partes, sirve al establecimiento del orden frente al caos y puede ser entendido bien como coacción y monopolio de la fuerza, bien como concierto de voluntades y legitimidad. La imagen bifronte del dios Jano es útil para explicar este extremo. Concebido el poder político de este modo, se entiende que, a lo largo de la historia de las ideas y las formas políticas, los hombres se hayan preguntado con insistencia acerca de los modos de organización del poder político, de la necesidad de limitar su ejercicio y ámbito de acción, así como del lugar que el poder político debe ocupar en el seno de las sociedades humanas y cuál debe ser su relación con estas.

La respuesta a estas preguntas dependerá del ámbito científico en el que nos situemos, así como del enfoque teórico al que recurramos. En estas páginas no podemos profundizar sobre esta cuestión [1]. Lo que sí podemos y debemos hacer, sin embargo, es precisar el significado de algunos términos clave relacionados con la cuestión de la organización política de la convivencia. En política es preciso conocer el lenguaje y, aunque el lenguaje político no sea exacto, no por esto es impreciso. En una primera aproximación deberíamos precisar qué significan términos como sistema político y régimen político, forma de Estado o formas de gobiernos.

El término *sistema político* permite concebir la política como un espacio extenso, fruto de un haz de relaciones institucionales y de procesos de toma de decisiones que permiten conocer mejor qué es en realidad el poder político, cómo y dónde se genera, cuál es su función y cuáles son sus límites. El sistema político resulta de las relaciones entre el régimen político, el orden económico y la sociedad.

El *régimen político* es el producto de las relaciones que las instituciones políticas —Gobierno y Parlamento— mantienen entre sí. Este término, al igual que el término *forma de Gobierno,* que siguen siendo absolutamente válidos, aportan una visión más institucional que, sin ser desdeñable, olvida que una buena parte de los procesos de toma de decisiones políticas, a día de hoy, en el seno de las democracias occidentales se adoptan en la sociedad. ¿Cuál es, si no, el ori-

[1] Estos temas se estudian en los manuales de teoría política. Entre los muchos que existen, hemos utilizado preferentemente: Y. M. Calvez, *Politique: une introduction* (Aubier, París 1995); M. Duverger, *Introducción a la política* (Ariel, Caracas 1968); J. Ferrando Badía, *Estudios de ciencia política* (Tecnos, Madrid 1976); R. García Cotarelo (comp.), *Introducción a la teoría del Estado* (Teide, Barcelona, [2]1983); M. Jiménez de Parga, *Los regímenes políticos contemporáneos* (Tecnos, Madrid [5]1974); Sánchez Agesta, *Principios de teoría política* (Editora Nacional, Madrid [6]1979); J. M.ª García Escudero, «La comunidad política» en A. A. Cuadrón (coord.), *Manual de doctrina social de la Iglesia* (BAC-Fundación Pablo VI, Madrid 1993) 681-716; G. Álvarez Callejón, *El orden político al alcance de todos* (Speira, Madrid 1979); F. Prieto, *Manual de historia de las teorías políticas* (Unión Editorial, Madrid, 1996).

gen de los partidos políticos? ¿Dónde se elige, en realidad, a los representantes políticos en el seno de una democracia liberal representativa? ¿Cuál es el origen de los candidatos electorales? ¿Dónde se desarrollan los procesos electorales?

Uno de los elementos clave del orden político, tanto desde un enfoque sistémico como desde un enfoque institucional, es el Estado, que puede ser entendido como el lugar en el que, de modo progresivo, se ha ido despersonalizando e institucionalizando el poder político, visto este como una relación de mando-obediencia entre gobernantes y gobernados. Esta concepción del Estado, que en la cultura política occidental ha pasado por sucesivas fases, ha acabado desembocando en lo que hoy conocemos como Estado democrático de derecho, nacido de la tradición parlamentaria y del constitucionalismo liberal, que se asienta sobre los siguientes principios:

— Imperio de la ley —el Estado y todas las instituciones del Estado, como también los ciudadanos están sometidos al gobierno de la ley. Esta es universal e igual para todos.

— Distribución del poder político mediante un sistema de equilibrios y contrapesos entre la función ejecutiva y legislativa, propias de las instituciones políticas del Estado, y el poder judicial, propio de las instituciones jurisdiccionales.

— Sistema de garantías jurídicas y políticas para la protección y salvaguarda de los derechos y las libertades personales y ciudadanas.

— Representación política.

— Participación política a través de la universalización del derecho al sufragio.

Dicho esto, es oportuno que pasemos a precisar el término *forma de Estado,* del mismo modo que lo hemos hecho con los términos *sistema* y *régimen político.* Para ello nos fijaremos en:

— el grado de libertad reconocido a los ciudadanos: el sufragio universal libre y secreto, la convocatoria de elecciones periódicas, pluralidad de partidos, libertad de expresión y pluralidad de medios de información, etc.;

— la titularidad del poder político y la distribución de funciones. En los regímenes democráticos, el titular de la «soberanía» es el pueblo. En regímenes autoritarios, una persona o un directorio sustituyen al pueblo. En los regímenes democráticos el poder político se distribuye, con mayor o menor independencia, en los tres poderes clásicos: ejecutivo, legislativo y judicial. Esta división no se da en los regímenes autoritarios;

— la distribución territorial del poder. Según ella, podemos hablar de Estado unitario, federal o confederal, regional o autonómico.

Siguiendo con esta tarea de precisión terminológica nos corresponde ahora hablar de *forma de gobierno* o forma de organizar los

diversos poderes e instituciones políticas. Como podemos apreciar, este término se asemeja, cuando no se identifica, con el término régimen político. Los criterios a los que acudimos para hablar de forma de gobierno o régimen político son:

— Desde el punto de vista de la suprema magistratura pueden ser monarquías o repúblicas. Ordinariamente las monarquías son de carácter hereditario y vitalicio, mientras que las repúblicas, a excepción de las instaladas en regímenes autoritarios, surgen de un proceso electoral y tienen un carácter temporal.

— Desde el punto de vista del modo como se relacionan los distintos órganos constitucionales podemos hablar de parlamentarismo, presidencialismo o semipresidencialismo.

Hoy, y por eso iniciábamos estas páginas hablando de sociedad política y de sistema político, no es posible entender el sentido de la política si nos fijamos única y exclusivamente en su dimensión institucional. Desde el momento en el que la política se socializa y sus límites se hacen difusos, es impensable comprender la política como una realidad cerrada y acotada por los márgenes estrechos del Estado. El poder político sigue siendo la sustancia de la política, pero esta ya no puede entenderse hoy si no es como el proceso de formación, distribución y ejercicio del poder. Y en este proceso cobran un lugar destacadísimo los partidos políticos [2].

Estos son un instrumento de mediación entre la sociedad y el Estado. Su misión es la de articular ideas e intereses en un proyecto de sociedad articulado que se expresa a través de un programa político. El origen de los partidos políticos se sitúa en el tránsito entre la sociedad estamental y la sociedad burguesa moderna. Sus antecedentes más inmediatos se sitúan en la Revolución inglesa del siglo XVII. Las dos agrupaciones entonces existentes —*whigs* y *tories*— funcionaban como agrupaciones de notables que trataban de conseguir la elección de unos representantes que defenderían en el Parlamento unos intereses concretos. También existieron en la Francia prerrevolucionaria y revolucionaria, aunque con un carácter más ideológico del que tenían estos grupos en el mundo anglosajón. Su historia, por lo tanto, está ligada a la evolución del Estado liberal, aunque, como veremos, también existe esta fórmula en regímenes que no son liberal-democráticos. En la democracia moderna los partidos políticos se desarrollan en paralelo a la propia democratización del Estado liberal o de derecho. Ello hace que los partidos sean consustanciales a la democracia.

[2] Cuando en España comenzaba la democracia, F. Prieto escribió unas páginas de divulgación sobre ellos; cf. F. PRIETO, *Los partidos políticos* (Ceaso, Madrid 1977).

— Los partidos políticos en el sistema democrático han ido perdiendo su carácter clasista, lo que ha motivado su transformación ideológica; se han convertido en partidos interclasistas.

— Funcionan como elementos de cohesión, cumplen una función socializadora y de educación política, condensan la opinión pública, son instrumentos propicios para el Gobierno, suministran a las personas que ocuparán las altas magistraturas políticas, canalizan los conflictos, contribuyen a fiscalizar la labor del Gobierno cuando no están en él y representan los intereses y los grupos y clases sociales.

En los regímenes no democráticos —autoritarios, dictatoriales o totalitarios— puede existir la fórmula del partido político, aunque no en términos de competencia. Lo que se da es la fórmula del partido único y la prohibición de cualquier forma de multipartidismo y de pluralismo político.

Una vez hechas estas precisiones, nos corresponde adentrarnos en las enseñanzas que el magisterio político de la Iglesia dedica a la cuestión genérica de la organización política de la convivencia.

1. La autoridad política, exigencia para la convivencia civil

La autoridad política, entendida como derecho legítimo de mando, ha cobrado históricamente formas muy distintas. La DSI entiende que la autoridad, siempre necesaria, es uno de los elementos imprescindibles para la consecución de una convivencia civil ordenada. Su sujeto es el pueblo, verdadero y único titular del poder político, su objeto es la sanción, la coacción y la legitimidad, y su finalidad no es otra que la promoción del bien común. Como es evidente, a la DSI le interesa, de manera especial, la legitimidad de la autoridad política en tanto que en la historia del magisterio pontificio aquella es vista como una fuerza con capacidad para obligar moralmente, en conciencia.

> «Toda la autoridad que los gobernantes poseen proviene de Dios, según enseña san Pablo: "Porque no hay autoridad que no venga de Dios» (Rom 13,1). Enseñanza del apóstol que san Juan Crisóstomo desarrolla en estos términos: "¿Qué dices? ¿Acaso todo gobernante ha sido establecido por Dios? No digo esto —añade—, no hablo de cada uno de los que mandan, sino de la autoridad misma. Porque el que existan las autoridades, y haya gobernantes y súbditos, y todo suceda sin obedecer a un azar completamente fortuito, digo que es obra de la divina sabiduría"» [3].

Esta cuestión es de extrema importancia, sabido que la autoridad política, entendida como derecho de mando y no como simple fuerza

[3] Esta afirmación, como otras paralelas del Nuevo Testamento, ha sido analizada en el capítulo I. El texto de san Juan Crisóstomo se cita en PT 46.

coactiva que se impone, exige un deber moral de obediencia. Y la pregunta es ¿por qué hay que obedecer?

La DSI enseña que la autoridad política no es soberana, lo cual significa que debe estar sometida a un orden previo que la limita y, al mismo tiempo, la justifica. Si la autoridad es «la facultad de mandar según la recta razón, es evidente que su fuerza obligatoria procede del orden moral que tiene a Dios como primer principio y último fin» (PT 47). Solo de este modo, la autoridad obliga a la obediencia. Porque la autoridad no puede ser sometimiento de un hombre a otro hombre, sino obediencia en conciencia que brota de la adhesión libre del hombre a la verdad y al bien [4].

Estas apreciaciones, lejos de sacralizar la autoridad política, contribuyen a relativizarla, pues la hacen dependiente del querer de Dios y del orden moral. La DSI sigue afirmando el origen divino de la autoridad, que nada tiene que ver con las doctrinas del derecho divino de los Reyes (cf. GS 74, que resume lo expuesto en PT 46-51, así como el CDSI 399). Esta cuestión, que será tratada de nuevo al hablar de la libertad religiosa y de la conciencia, va acompañada, en la historia de la DSI, del siempre controvertido derecho de resistencia. Conviene aclarar que este, nunca entendido por la DSI como un supuesto derecho de revolución, es consecuencia del derecho legítimo a defenderse de un tirano [5]. La doctrina católica, contrariamente a lo que han defendido las distintas formas históricas de absolutismo del Estado o del poder político, jamás ha condenado a los ciudadanos a resignarse ante la figura de un gobernante ilegítimo. Tal y como reconoce la doctrina, ni el ciudadano está obligado a obedecer al gobernante ilegítimo, ni puede negarse al ciudadano su legítima resistencia frente a la autoridad en el caso que esta viole grave y repetidamente los principios del derecho natural (CDSI 400-401). El ejercicio del derecho de resistencia se somete a los siguientes criterios: en el caso de violaciones ciertas, graves y prolongadas de los derechos fundamentales; después de haber agotado todos los recursos; sin provocar desórdenes mayores; que haya esperanza fundada de éxito; si es imposible prever soluciones mejores.

La lucha armada debe considerarse un caso de legítima defensa en caso de tiranía evidente y prolongada (PP 31). Pese a esto, la DSI no se olvida de enseñar que la gravedad de los peligros que el recurso a la violencia comporta hace evidente que es preferible el recurso a la resistencia pasiva [6].

[4] Remitimos de nuevo a CCE especialmente en los n.1897-1904.

[5] Cf. CCE 2242-2243 que resume con claridad esta doctrina.

[6] Volveremos sobre esto en el capítulo XIX. Y hemos tratado ya de ello, a propósito de PP 30-31 y de la Segunda instrucción sobre la Teología de la liberación, en el capítulo XI.

2. La relación entre la autoridad política del Estado y los ciudadanos

La organización política de la convivencia y las instituciones creadas con este objetivo tienen como finalidad básica y prioritaria la promoción del bien común (PT 58), que no es el bien de la mayoría, sino el conjunto de condiciones que permiten que cada uno y todos lleguen al máximo a que pueden llegar en todos los órdenes (PT 53-60). En definitiva, no la simple suma de intereses particulares, sino la valoración y armonización de estos, realizada según una jerarquía de valores basada en la exacta comprensión de la dignidad de la persona (CA 47).

Pues bien, sabido lo que hemos dicho hasta ahora, queda claro que la promoción del bien común, entendido como deber de la autoridad política y de todas y cada una de las instituciones que conforman el Estado, visto como una sociedad necesaria revestida de autoridad (PT 47) pasa por: defender los derechos y deberes del hombre; armonizarlos y regularlos, de forma que los derechos de unos no impidan los de otros; favorecer su ejercicio concreto, sin crear estamentos privilegiados y sin que la defensa de los derechos de unos signifique la negación de los de otros; lograr que el desarrollo sea económico y social, que atienda a las necesidades esenciales y también a los bienes del espíritu y culturales; hacer que se establezcan cauces para la participación de todos.

Todo esto requiere una constitución jurídico-política de la sociedad que se asiente sobre el principio de división del poder político o, como dice PT 68, que reconozca la triple función principal de la autoridad política porque «en una comunidad política así organizada, las funciones de cada magistratura y las relaciones entre el ciudadano y los servidores de la cosa pública quedan definidas en términos jurídicos. Tal estructura política ofrece, sin duda, una eficaz garantía al ciudadano tanto en el ejercicio de sus derechos como en el cumplimiento de sus deberes». La DSI ha mostrado, en este sentido, un aprecio más que notable por el Estado de derecho que concuerda con las normas de la moral y la justicia [7].

3. Formas de Estado y de gobierno

La enseñanza clásica del magisterio de la Iglesia en esta cuestión es la que, heredada de León XIII, se ha ido formulando históri-

[7] Lo recuerda expresamente CCE 1904, que cita CA 44.

camente como el principio de accidentalidad en las formas de gobierno. León XIII formuló este principio práctico para resolver la cuestión relativa al debate Monarquía-República que durante el siglo XIX enfrentaba a los católicos monárquicos con los que consideraban que la Monarquía y el catolicismo no eran realidades consustanciales.

León XIII defendió que lo sustancial no eran las formas de gobierno, sino la legislación que se aprobase bajo las mismas. Por esta razón los católicos debían aceptar los poderes constituidos de hecho, como concreción práctica del deber de obediencia, pero debían oponerse a aquellas cuestiones concretas que vulneraban los principios de la fe católica, en tanto que la obediencia nunca podía ser absoluta e incondicionada. La DSI ha adaptado el principio de la accidentalidad a las distintas y sucesivas etapas históricas por las que ha ido atravesando hasta convertirlo en un principio universal que, pese a no formularse explícitamente, mantiene, como veremos, su significado y valor.

PT 67 se muestra taxativa: «No puede establecerse una norma universal sobre cuál sea la mejor forma de gobierno ni sobre los sistemas más adecuados para el ejercicio de las funciones públicas». Y a continuación añade: «Para determinar cuál haya de ser la estructura política de un país o el procedimiento apto para el ejercicio de las funciones públicas, es necesario tener muy en cuenta la situación actual y las circunstancias de cada pueblo» (n.68). Más adelante se afirma que la participación en los asuntos públicos depende de la situación real de cada comunidad (n.73). En PT 52 se establece que los hombres tienen derecho a «elegir los gobernantes de la nación, establecer la forma de gobierno y determinar los procedimientos y los límites en el ejercicio de la autoridad».

Se pueden añadir algunas concreciones más: como en todas las decisiones humanas y políticas, hay que tener en cuenta que *Dios es el origen de la sociedad* (n.38); *el sistema democrático,* que permite la participación del hombre en las tareas públicas, que es uno de sus derechos (n.26) y se adapta a las diferentes tareas del Estado (n.68), *es muy conveniente;* los *moldes jurídicos* a veces resultan insuficientes para regular las relaciones entre los ciudadanos, los grupos intermedios y la Administración del Estado. Por eso, son precisas *clarividencia, audacia* y *prudencia* a la hora de reformar leyes y estructuras jurídicas (n. 72).

A todo lo anterior añadió GS 75 que estas estructuras deben ofrecer la posibilidad de intervenir a todos los ciudadanos, sin discriminar a nadie, y con perfección creciente.

Es, pues, claro que toca a cada comunidad política determinar en el momento oportuno la forma de gobierno que desee tener, aten-

diendo a normas elementales de prudencia y a la naturaleza del hombre y del Estado [8].

4. El modelo democrático

La postura de la DSI sobre la democracia es una de las cuestiones pendientes de aceptación social. Y ello porque, entre otras cuestiones, es, sin duda, una de las temáticas más desconocidas. A partir de León XIII [9] la DSI no ha condenado ni reprobado jamás el principio de elección popular de los gobernantes, toda vez que sostiene, de acuerdo a la doctrina más clásica, que el titular del poder político es el pueblo, quien transfiere el mandato a unos gobernantes que son, a la vez, responsables ante los ciudadanos y ante Dios. Nada sustancial ha cambiado en esta doctrina que hoy sigue defendiendo, sin rubor alguno, que Dios es la fuente última del poder. Esta tesis no contradice la legitimidad del sistema democrático en cuanto sistema político cuya legitimidad deriva de la elección de los gobernantes por parte del titular del poder político. Por decirlo en el lenguaje propio de la ciencia política, la DSI no niega la dimensión sustancial de la democracia, pero no admite que la democracia pueda ser reducida a su dimensión procedimental. Cuando sucede esto, la democracia queda reducida al gobierno de la mayoría o gobierno de la mayor parte.

La DSI entiende la democracia más como una forma de vida que como una simple forma de gobierno.

Ya Juan XXIII hizo ver que, aunque no hay una norma universal sobre cuál es la mejor forma de gobierno, pues depende de la situación de cada pueblo, la división de poderes —legislativo, ejecutivo y judicial— dimana de la naturaleza humana y contribuye al bien común. Debe, además, existir la participación real de los ciudadanos y una norma legal que regule los derechos humanos fundamentales (PT 67-79). Esta doctrina la hace suya GS 75.

También Pablo VI en OA 24 apoya el modelo democrático de organización del Estado. Hace notar que nace de la doble aspiración moderna hacia la igualdad y la participación. Pero, a la vez, deja constancia de dos realidades:

— se han experimentado diversos modelos y ninguno satisface completamente;

— además del sistema de democracia formal son importantes otras realidades: la existencia de cuerpos intermedios, defendida

[8] Resume esta postura CCE 1901, que cita GS 74,3.

[9] En *Diuturnum illud* (29-6-1881) 4. Lo hemos aclarado ya en el capítulo IX.

siempre por la DSI, y la educación y la información para que cada uno asuma su propia responsabilidad.

Tras el hundimiento de los sistemas totalitarios comunistas y de algunos regímenes de «Seguridad Nacional», Juan Pablo II apoya una vez más el sistema democrático [10], en la medida en que asegura dos valores importantes: la participación y el control por parte de los ciudadanos (CA 44).

— A la vez, en la línea iniciada por Pablo VI, subraya las condiciones que debe tener una democracia auténtica. No basta con la división de poderes y la declaración formal de derechos para que exista una democracia real. Esta solo es posible: *a)* en un Estado de derecho «en el cual es soberana la ley y no la voluntad arbitraria de los hombres» (n.44); *b)* sobre la base de una recta comprensión de la persona humana; *c)* creando condiciones reales para la promoción de las personas concretas; *d)* educando y formando en los verdaderos ideales; *e)* respetando la subjetividad de la sociedad, mediante la creación de estructuras de participación y corresponsabilidad (n.46); reconociendo expresamente los derechos humanos, auténtico y sólido fundamento de la democracia (n.47).

— Igualmente, desmonta un tópico equivocado: creer que la filosofía correspondiente a la democracia es el relativismo y el agnosticismo escéptico que confunden el respeto a las opiniones ajenas —esencial en una democracia— con la falta de certeza en las propias convicciones. Sin desconocer los peligros del fundamentalismo o del fanatismo, el Papa piensa que si no existe una verdad última, los ciudadanos pueden ser instrumentalizados por el poder. Una democracia sin valores se convierte en un totalitarismo en el que imperan o la mayoría o los grupos de poder que fabrican a su gusto su propia «verdad» (CA 46). Y ya Juan XXIII (PT 78) había hecho ver que la voluntad de los individuos o de los grupos no es la fuente primaria del derecho ni de la verdad.

— Dos afirmaciones de CA 47 resumen lo dicho: *a)* «La Iglesia respeta la legítima autonomía del orden democrático; pero no posee título alguno para expresar preferencias por una u otra solución constitucional»; *b)* «La aportación que ella [la Iglesia] ofrece en este sentido es precisamente el concepto de la dignidad de la persona, que se manifiesta en toda su plenitud en el misterio del Verbo encarnado».

[10] Cf. la obra de PH. A. RAKOTONDRAVELO, *L'Église et la démocratie: la contribution du Pape Jean-Paul II à l'analyse morale de la démocratie: ses implications pour le cas de Madagascar* (Pontificia Universitas Lateranensis. Academia Alphonsiana, Roma 2005), que, antes de aplicarla al caso de Madagascar, expone en general la postura de Juan Pablo II ante la democracia.

Desde esta perspectiva se entiende que la enseñanza de la Iglesia acepte, valore y recomiende el sistema democrático y recuerde que los Estados democráticos deben no solo mantener la división de poderes y las libertades formales sino, además, someterse al imperio de la ley; respetar eficazmente todos los derechos humanos, y crear condiciones y estructuras eficaces de participación que respeten la subjetividad del hombre y de la sociedad.

Al enseñar esto, la Iglesia no se opone a la democracia. Más bien se oponen a ella quienes, olvidando estos principios, actúan de forma no democrática, aunque las estructuras de gobierno no lo sean.

Las encíclicas de Juan Pablo II *Veritatis splendor* (6-8-1993) y *Evangelium vitae* (25-3-1995) han proyectado nueva y autorizada luz sobre estas materias, que los obispos españoles no han pasado por alto y han aplicado a España en *Moral y sociedad democrática* (14-2-1996).

— Valoran muy positivamente el esfuerzo y la madurez del pueblo español en la transición política y en los años posteriores de la convivencia democrática (n.22).

— Sin embargo, es preocupante el fenómeno de una cierta mitificación de la democracia, a la que se equipara sin más con «justicia» y «moralidad». Y, a la inversa, se califica de «no democrático» lo que se pretende condenar como irracional o injusto (n.35).

— El modo de proceder en democracia, basado en la participación de los ciudadanos y en el control del poder, es justo y adecuado a la dignidad de la persona humana. Pero no todo lo que se hace y se decide por ese procedimiento tiene por sí mismo la garantía de ser también justo y conforme con la dignidad de la persona (n.36).

— La Iglesia piensa que se sobrevalora y se desvirtúa la democracia cuando se la convierte en un sustituto de la moralidad. La democracia es un ordenamiento y, como tal, un instrumento y no un fin (ibíd.).

— Porque también se han dado y se dan ciertas desviaciones «democráticas», por lo demás, no exclusivas de nuestro país (n.23): una manera errada, o «perversa» de concebir la libertad, que no tiene como punto de referencia «la verdad sobre el bien o el mal, sino solo su opinión subjetiva y mudable o, incluso, su interés egoísta y su capricho (n.23); confundir la libertad de los ciudadanos y de sus representantes políticos para votar en un sentido u otro y para llegar a acuerdos constructivos, con la libertad de decidir cualquier cosa, independientemente de la moralidad de lo decidido (n.24); como ya denunciara Pío XII y Juan XXIII (PT 78), se difunde la doctrina de algunos que afirman que la voluntad de cada individuo o de ciertos grupos es la fuente primaria y única de donde brotan los derechos y deberes del ciudadano (n.24-25); seguir por este camino es muy peli-

groso: se podría decidir democráticamente acabar con la libertad. No sería la primera vez en la historia (n.26). O ¿con qué autoridad se podrá pedir a los ciudadanos que obedezcan unas leyes que eventualmente estén en contradicción con sus propias opciones y opiniones? (ibíd.).

— La ley civil, igual que la autoridad que la promulga, no puede pretender dictar normas que excedan la propia competencia (n.28). No se trata de poner en duda el principio de autoridad. Al contrario, se pretende recordar que el orden moral es la fuente de legitimidad que capacita a la autoridad para estar realmente al servicio de la justicia y de la verdadera democracia (n.33) y que el respeto por parte de todos, sin exclusión ni diferencia alguna, de los principios inmutables y básicos de la moralidad es condición indispensable y garantía firme de la convivencia en la justicia y la paz (ibíd.).

La Iglesia, en definitiva, cree que afirmar que la democracia misma cae o se sostiene según los valores objetivos que de hecho encarne y promueva, es servir de verdad a la democracia participativa y plural. La democracia y el pluralismo de grupos e ideas que ella presupone y respeta, no tiene por qué ir unida al relativismo epistemológico y ético. Este es justamente el mayor peligro que hoy la amenaza. Hay que distinguir cuidadosamente entre el pluralismo relativista y el pluralismo democrático (n.37). La interacción respetuosa de las diversas opiniones y modos de vida, expresados y promovidos no solo desde los partidos políticos y desde el Estado, sino por otros muchos individuos, cuerpos e instituciones sociales, es consustancial al régimen democrático (n.38).

5. Sobre los partidos políticos

Nacidos inicialmente como asociaciones electorales para llevar a un candidato a un puesto político, el desarrollo de la vida política les llevó a convertirse en agrupaciones estables que aglutinaban a políticos con un programa semejante. Son una creación del régimen liberal.

a) *Postura genérica favorable ante ellos y ante quienes los forman*

La enseñanza política de la Iglesia defiende los principios en que se basa la existencia de los partidos políticos: *a)* la necesidad de los «cuerpos intermedios» o grupos entre el Estado y el individuo; *b)* el

derecho de asociación; *c)* el derecho de intervenir en los asuntos públicos.

La defensa de la necesidad de los «cuerpos intermedios» —que no se reducen solo a los partidos políticos, pero los incluyen expresamente— fue uno de los temas predominantes en *Mater et Magistra* y se recuerda en PT 24. Lo mismo —para España— en CVP 127.

El derecho de asociación —con todas sus consecuencias— se recoge en PT 23. Y ya sabemos que este fue uno de los derechos que al comienzo de la DSI defendió con ahínco *Rerum novarum.*

Igualmente se apoya en PT 26 el derecho a intervenir en la vida pública, del que se añade más tarde que es una exigencia de la dignidad humana (n.73) y que de su ejercicio se siguen ventajas para el bien común: los gobernantes están más en contacto con las necesidades de los ciudadanos y pueden resolverlas mejor y se produce un rejuvenecimiento de la vida social y política que conduce al progreso.

Son abundantes las alabanzas a los que se dedican a la tarea política: GS 75; CVP 63, 123, 172-173; VL 60; MSD 58.

b) *Presentación del ideal y/o denuncia cuando no lo cumplen*

La valoración de la actividad de los políticos que hace el magisterio de la Iglesia no excluye la crítica cuando en la práctica se desvían del ideal, que es el servicio al Bien Común de la propia comunidad. Es claro que el poder político —especialmente para los que están en el gobierno, pero también para los de la oposición— presenta oportunidades de actuar de otra forma. Los documentos de la DSI han sido concretos en denunciar estas tentaciones y comportamientos política y moralmente equivocados.

GS 75 anima a luchar contra la injusticia y opresión, contra la intolerancia y el absolutismo de un hombre o de un partido.

En OA 25, Pablo VI indica que la vocación política tiene que estar apoyada en un proyecto coherente de sociedad. Y denuncia en los partidos —y en el Estado— la pretensión de imponer su ideología «por medios que desembocarían en la dictadura de los espíritus, la peor de todas».

En la misma línea se mueve CA, cuando denuncia la crisis de los sistemas democráticos «que a veces parece que han perdido la capacidad de decidir según el Bien Común» y toman sus decisiones no según criterios de justicia o moralidad, sino en virtud de motivos económicos o electoralistas. Es una acusación grave y clara a la que añade: Esto tiene como consecuencia la desilusión, la desconfianza, la apatía y, en definitiva, la menor participación real del pueblo (n.47). Más tarde (n.49) denuncia igualmente que el Estado y el Mercado sean los dos polos que sofocan al hombre.

Aunque sean anteriores en el tiempo a *Centesimus annus,* hemos dejado para el final los diagnósticos de *Los católicos en la vida pública* (1986) y *La verdad os hará libres* (1990) por referirse exclusivamente a España. Con una diferencia de cuatro años se hace un diagnóstico cada vez más pesimista.

En la primera instrucción se parte de la base de que para actuar en política hay que asociarse. Esto significa someterse a normas y objetivos. Pero en ningún caso debe someterse la conciencia al partido (CVP 74). Hay que procurar, por el contrario, que la experiencia cristiana influya en los programas, medios y estrategias de los partidos. Esto es más importante que el hecho de tener un nombre cristiano (n.167). En la segunda, se hace un diagnóstico serio sobre la sociedad actual, no solo sobre los políticos. Pero las denuncias que se hacen de algunos comportamientos políticos son un indicio de lo que la Iglesia —y la prensa, los MCS y el hombre de la calle— denuncian: transfuguismo, tráfico de influencias, especulaciones y escándalos económicos, corrupción, mala administración, discriminación por motivos ideológicos, etc.

c) *El cristiano ante las ideologías y los partidos políticos*

Pacem in terris, Octogesima adveniens y *Centesimus annus* siguen presentando al católico de hoy pautas para formarse un juicio sobre las ideologías y los partidos políticos. Tras recordar en resumen lo que dicen, nos acercaremos a documentos de la Conferencia Episcopal Española.

PT 159 estableció la distinción fecunda entre ideología y movimiento histórico. Mientras las primeras han quedado cristalizadas e invariables, los partidos intentan adaptar las ideologías a las circunstancias concretas. El juicio sobre una ideología no tiene por qué aplicarse sin más a un partido que se inspire en ella.

En OA 26-36 Pablo VI realizó —partiendo de la distinción que había hecho Juan XXIII— un análisis fino, que incluye tres pasos: distingue entre ideología y movimiento histórico; analiza lo que hay en cada uno de ellos, e invita al creyente a discernir en conciencia, aportando datos:

— acerca de las *ideologías,* recuerda algo obvio: el cristiano no puede adherirse a una ideología que vaya contra su fe;

— sobre los *movimientos históricos,* analiza lo que hay detrás de los diversos niveles y expresiones del *capitalismo, socialismo y marxismo.* Advierte que no siempre son separables estos niveles. Y que el cristiano debe elegir en conciencia, sabiendo que una misma fe puede dar origen a compromisos diferentes (n.50).

La aportación de *Centesimus annus* tiene en cuenta el hundimiento del marxismo en Europa. Meses después de la publicación de la encíclica, tras el golpe del 19 de agosto de 1991, el PCUS ha sido desmantelado en la antigua URSS. Estos hechos plantean una situación inédita para la DSI, a la que hay que responder de forma nueva. En líneas generales, da dos pasos sucesivos:

— Distingue cuidadosamente entre ambos sistemas: colectivismo y capitalismo; y dentro de este último, entre elementos económicos y un sistema ético-cultural. Del *colectivismo marxista* destaca su error antropológico y su raíz atea (CA 13), y lo compara con un capitalismo de Estado (n.35); acerca del *capitalismo,* que trata más detenidamente por ser el sistema que subsiste, distingue entre elementos económicos —que acepta— y un sistema ético-cultural, que denuncia (n.42).

— Propone, en líneas generales, el modelo de sociedad al que deben colaborar los cristianos (n.43, 35-36).

Una vez recordados los grandes principios de los documentos de la Iglesia universal, podemos fijar la atención en los documentos de la Conferencia Episcopal Española citados.

— *Los católicos en la vida pública* recoge la afirmación ya comentada de OA 50: una misma fe puede llevar a compromisos diferentes. Ningún partido representa totalmente el ideal del Evangelio. Por eso, el cristiano debe decidir en conciencia a cuál apoya. Esta postura no significa, de ninguna manera, que todas las opciones políticas (todos los partidos) sean iguales. En este sentido el documento añade tres precisiones importantes: los proyectos técnicos están sometidos a la moral, no solo a la eficacia (n.77, 124); aunque habitualmente no lo hará, la autoridad de la Iglesia puede, en situaciones límite, cuando estén en juego valores básicos, señalar una opción como obligatoria a los creyentes (n.75-76, 122) [11]; la política está sometida a las ideologías. Pero la fe cristiana y la enseñanza de la Iglesia están por encima de ellas. Es preciso, por tanto, conservar la distancia crítica frente a las ideologías y mantener la comunión afectiva con la Iglesia, especialmente si se está cerca de partidos que contienen en sus programas aspectos no cristianos (n.78-81).

— Aunque *La verdad os hará libres* fue recibida socialmente como un ataque a la política del gobierno y es indudable que contiene abundantes denuncias concretas, los destinatarios de ellas no son solo los políticos, sino toda la sociedad. A la hora de dar criterios a los creyentes en relación con los partidos políticos, realiza una labor

[11] De ninguna manera, esta posibilidad, teórica, equivale a defender partidos confesionales, como opción preferencial para los católicos. Abordaremos esta cuestión en el capítulo XVII.

previa de relativización: los partidos son necesarios, pero no son la única voz de la sociedad: existe la opinión pública (que deben recoger los partidos, aunque no siempre lo hacen) (n.63). Esta constatación, verdadera siempre, cobra especial importancia cuando una serie de factores (ley electoral, listas cerradas, disciplina obligatoria de voto, pactos postelectorales no anunciados en la campaña, transfuguismo, etc.) hacen que los partidos sean solo parcialmente representantes fidedignos de la voluntad popular. La creciente abstención y la necesidad de financiación por parte del Estado son indicios que corroboran esta apreciación; ni los partidos ni el Estado deben suplantar a la conciencia ni pretender imponer modelos de conducta o su propia concepción del hombre (n.64-65). Y es fuerte la tentación de intentarlo, utilizando para ello los resortes del poder y de los recursos públicos. Pero, al actuar así, se viola lo más sagrado de la democracia y se ejerce —incluso en una democracia formal— lo que Pablo VI llamó «la dictadura de los espíritus, la peor de todas» las dictaduras. Pues las ideologías deben nacer libremente de los grupos culturales o religiosos que existen en el entramado del cuerpo social (OA 25). Desde esta perspectiva, se entiende el interés de la Conferencia Episcopal Española por superar la amoralidad práctica (denunciada en general en VL 6-13 y, más en concreto, en 14-20) y las causas de esta situación: la crisis del sentido de la verdad, la deformación de la libertad, la relativización de los valores (n.22-33). Frente a este relativismo, que llega a pensar que lo legal y lo mayoritario son criterios morales, los obispos pretenden ayudar a formar la conciencia moral de los católicos españoles.

— En *Moral y sociedad democrática* vuelven a expresar el reconocimiento leal hacia los políticos. No se puede caer en generalizaciones injustas ni pensar que la suya no es una tarea digna y meritoria. Recuerdan a todos que, sin su trabajo, muchas veces ingrato, no sería posible la construcción del bien común. Y van más lejos: los jóvenes, en particular los católicos más comprometidos con su fe, deberían pensar en serio si no será en el trabajo político donde puedan encontrar un lugar adecuado para dedicar sus vidas al servicio honrado y generoso de la sociedad, en especial, de los más débiles (n.58).

6. No es cierto «todo vale» ni «todos son iguales»

Como la DSI ha puesto de manifiesto a lo largo de los años, no existe un modelo político católico. La enseñanza política de la Iglesia apoya la libertad y la participación de todos y por eso está más cerca de un sistema democrático, pero no tiene preferencias por

cuestiones que quedan al arbitrio de los ciudadanos y deben decidirse por ellos en los momentos oportunos, de acuerdo con la prudencia política:

— la elección entre monarquía o república;

— la decisión por una mayor o menor autonomía o incluso por un modelo federal de Estado;

— los poderes mayores o menores de los gobernantes.

Este extremo quedó claro cuando llegó la hora de orientar a los católicos españoles llamados a votar en referéndum la que luego sería la Constitución de 1978. Los obispos, en la Nota que publicaron al efecto (*Nota sobre el referéndum constitucional,* 28-9-1978) decían textualmente: «Aplique cada cual en conciencia los criterios antes apuntados, junto a sus legítimas preferencias políticas, sabedor de que la Iglesia respeta su opción» (n.5). Y más tarde (n.7): «Actúen los creyentes como ciudadanos libres, adultos, en su responsabilidad política, y solidarios con el porvenir de nuestro pueblo [...] Y cuiden que su fe cristiana ilumine su decisión de voto».

Del mismo modo, tampoco hay un único partido al que puedan apoyar los católicos, aunque puede haber ocasiones en que los programas de algunos sean claramente incompatibles con la fe y por tanto un católico no pueda en conciencia apoyarlos. Incluso —excepcionalmente— puede darse el caso de que solo un partido presente un programa que pueda ser aceptado en conciencia por los creyentes. Pero incluso en las circunstancias normales en que esto no es así, como indicaban los obispos españoles antes de las elecciones de 1982, no todos los partidos se encuentran a igual distancia o son igualmente compatibles con el Evangelio (*La conciencia cristiana ante las próximas elecciones,* 23-9-1982, 5). Por eso, el hecho de que no exista habitualmente una respuesta única ni obligatoria no quiere decir que las decisiones en este campo no estén sometidas a la Moral ni que estemos dispensados de tomarlas en conciencia. La Moral y la conciencia están vigentes siempre. Especialmente cuando no existe una respuesta única. Entonces hay que pensar y discernir con más empeño.

Capítulo XV

NACIÓN Y NACIONALISMO

BIBLIOGRAFÍA

Bastida, X., *La nación española y el nacionalismo constitucional* (Ariel-Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Barcelona-Madrid 1998); Bauer, O., *La cuestión de las nacionalidades y la socialdemocracia* (Siglo XXI, Madrid 1980); Centro Pignatelli, *Los nacionalismos* (Departamento de Educación y Cultura del Gobierno de Aragón, Zaragoza 1994); Colom, E., «Nacionalismo», en *Curso de doctrina social de la Iglesia* (Palabra, Madrid 2001); Cura Elena, S. del, *Religión y nacionalismo: convivencia y sustitución. Reflexiones al hilo de la pregunta por «el monoteísmo como problema político» y por «la Trinidad como programa social»,* en Instituto Social León XIII, *Los nuevos escenarios de la violencia. En el 40 aniversario de Pacem in terris.* II Seminario de Doctrina Social de la Iglesia, Majadahonda (Madrid) (Fundación Pablo VI, Madrid 2003); Delannoi, G. - Taguieff, P. A., *Teorías del nacionalismo* (Paidós, Barcelona 1993); Délos, J. T., *El nacionalismo y el orden del derecho* (Desclée de Brouwer, Buenos Aires 1950); García Magán, F. C., *Derechos de los pueblos y naciones* (Pontificia Università Lateranense, Mursia-Roma 1998) Guibernau, M., *Los nacionalismos* (Ariel, Barcelona 1996); Guimon, J., *El derecho de autodeterminación* (Universidad de Deusto, Bilbao 1995); Habermas, J., *Identidades nacionales y postnacionales* (Tecnos, Madrid 1989); Íd., *Más allá del Estado nacional* (Trotta, Madrid 1997); Íd., *La constelación postnacional. Ensayos políticos* (Paidós, Barcelona 2000); Hilaire, Y. M., «Los papas del siglo XX frente a los nacionalismos»: *Communio* 16 (1994) 148-157; Jáuregui, G., *Nacionalismos minoritarios y la Unión Europea* (Ariel, Barcelona 1995); Joblin, J., *Los pueblos autóctonos en la enseñanza de Juan Pablo II* (CELAM, Santafé de Bogotá 1994); Ller, J. F. y otros, *Nacionalismo y democracia* (Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2003); Masnou Boixeda, R., *Carta sobre nacionalismos* (Península, Barcelona 1996); McKim, R. - McMaham, J. (comp.), *La moral del nacionalismo,* 2 vols. (Gedisa, Barcelona 2003); Palacios, X. (ed.), *Ética y nacionalismo* (Instituto de Estudios sobre nacionalismos comparados, Vitoria 1992); Real Academia de la Historia, *España como nación* (Planeta, Barcelona 2000; Rubio, J. - Rosales, J. M.ª - Toscano, M., *Ciudadanía, nacionalismo y derechos humanos* (Trotta, Madrid 2000); Setién, J. M.ª, *De la ética y el nacionalismo* (Erein, Donostia 2003); Smith, A. D., *Las teorías del nacionalismo* (Península, Barcelona 1976); Íd., *Nacionalismo y modernidad* (Istmo, Madrid 2000); Uriarte, E., *España, patriotismo y nación* (Madrid, Espasa 2003).

Una de las cuestiones más urgentes para la filosofía y la teoría política es la precisión del término nación [1]. El reverdecer de los nacionalismos y lo que algunos teóricos llaman la era de la secesión nos obligan hoy a reflexionar seriamente sobre un concepto, una idea y una ideología fuertemente ligada a la evolución histórica y política del mundo desde el siglo XIX hasta nuestros días.

En realidad, toda la historia política del siglo XX ha estado fuertemente marcada por el nacionalismo y la cuestión nacional [2]. Así se puso de manifiesto en el proceso de desintegración del Imperio austro-húngaro y durante la I Guerra Mundial, con el expansionismo estatal y nacionalista que provocó el estallido de la II Guerra Mundial [3] y durante el proceso de descolonización de África y Asia. Los últimos años del siglo XX se convirtieron de nuevo en un escenario idóneo para la proliferación de movimientos de liberación que, frente al imperialismo soviético, hicieron del nacionalismo étnico-cultural la base de los nuevos Estados. Las reivindicaciones clásicas del derecho de autodeterminación se expresaron entonces en forma de un supuesto derecho de secesión que permitiera adaptar los límites del Estado a los grupos étnico-lingüísticos como el mejor modo de defender los derechos de las minorías. Así parece que sucedió en la URSS, Checoslovaquia, las Repúblicas Bálticas y Yugoslavia.

Este recorrido rápido por una historia política de Europa fuertemente marcada por el nacionalismo y los movimientos nacionalistas nos da razones para entender por qué el magisterio social pontificio ha prestado una atención sobresaliente a este fenómeno [4]. Para acer-

[1] Sobre esto, cf.: AA.VV., *10 palabras clave sobre nacionalismo* (Verbo Divino, Estella 2001); A. DE BLAS (dir.), *Enciclopedia del nacionalismo* (Alianza Editorial, Madrid 1999); E. GELLNER, *Naciones y nacionalismos* (Alianza Editorial, Madrid 1988); J. A. HALL (ed.), *Estado y Nación* (Cambridge University Press, Madrid 2000); A. PÉREZ CALVO, *Estado, nación y soberanía* (Publicaciones del Senado, Madrid 2000); L. SUÁREZ FERNÁNDEZ, *Nación, patria, Estado en una perspectiva histórica cristiana* (Unión Editorial, Madrid 1999); G. VAN WISSEN, «Estado y nación»: *Communio* 16 (1994) 130-147.

[2] No hay que olvidar, con todo, que la cuestión venía planteándose desde antes. En el capítulo IX hemos dedicado algunos párrafos a los ideólogos de los nacionalismos del XIX, muy inspirados por el liberalismo.

[3] T. BAYCROFT, *Nationalism in Europe 1789-1945* (Cambridge University Press, Cambridge 1998); J. BERAMENDI - R. MAIZ - X. M. NÚÑEZ SEIXAS, *Nationalism in Europe. Past and present* (Universidad de Santiago de Compostela, La Coruña 1994); J. P. FUSI, *El nacionalismo en el siglo XX* (Taurus, Madrid 2003); J. MIRÓ I ARDÈVOL, «La implicación de la Iglesia en el espíritu de los nacionalismos del siglo XX»: *XX Siglos* 39 (1999) 70-83.

[4] Ch. ALIX, *Le Saint-Siège et le nationalisme en Europe (1870-1960)* (Sirey, París 1962); J. Y. CALVEZ, «Il penseiro della Chiesa sulle nazioni»: *La Società* 4 (1996) 753-761; J. COSTA, *Nació i nacionalismes. Una reflexió en el marc del Magisteri pontifici contemporani* (Facultat de Teologia de Catalunya, Barcelona 2000); A. M.ª ORIOL - J. COSTA, *Hecho nacional y magisterio social de la Iglesia* (Tibidabo Edicio-

carnos a ello en toda su extensión y profundidad es oportuno que nos ocupemos, aunque brevemente, de una cuestión terminológica muy importante que contribuirá a aclarar el significado de dos términos no siempre sinónimos: el término pueblo y el término nación.

El *Pueblo* es la comunidad de ciudadanos de un país, no reductible a la nación, que se gobierna, establece un orden constitucional y crea un Estado. El pueblo es el titular del poder político; lo que significa que tiene derecho a decidir quién quiere que le gobierne y cómo quiere ser gobernado. El pueblo, en el lenguaje de la DSI, se entiende como el sujeto de la sociedad política o sociedad que se organiza políticamente. No es un sujeto soberano, aunque sí autónomo, consciente de sus derechos y libertades, así como de sus deberes, y capaz de actuar por impulsos o convicciones internas, a diferencia de las masas. El término soberanía es extraño a la DSI porque soberano solo es Dios. La DSI prefiere hablar de subjetividad creadora del ciudadano y de la sociedad.

Los pueblos son quienes invisten de autoridad política a sus gobernantes para la promoción del bien común bajo un orden constitucional. Se autogobiernan políticamente sobre la base del respeto y la garantía de las libertades y derechos de sus miembros, eligen de modo libre y periódico a sus gobernantes y ejercen el principio de libre participación en la vida política. Este ejercicio de libertad, enseña la DSI, no es fruto de la voluntad, sino respuesta a la naturaleza humana.

La *Nación,* por su parte, puede ser considerada una entidad pre-política y sujeto de la soberanía espiritual o cultural de los pueblos, según el lenguaje de Juan Pablo II, no reductible a la soberanía política y cuyo significado se entiende con relación a la idea de subjetividad humana libre de las injerencias del Estado. La nación no es el Estado, pese a la forma histórica del Estado-nación. En este sentido, el magisterio de la Iglesia conoce y usa las dos acepciones del concepto nación que están en juego desde el siglo XIX. A saber:

1. *Nación cultural: comunidad cultural* vinculada a la *nacionalidad* y a las *minorías nacionales* y entendida como un grupo humano, culturalmente homogéneo, cuya *identidad* deriva de indicadores objetivos como la lengua, la etnia, las tradiciones, la cultura, la historia, etc.

- Su origen está en los movimientos contrarrevolucionarios de signo tradicionalista, restaurador y romántico que van cobrando forma debido al exilio de muchos ciudadanos franceses durante la Re-

nes, Barcelona 2003); F. Sebastián Aguilar, «La Iglesia ante los nacionalismos»: *XX Siglos* 31 (1997) 35-55; A. González Montes, Religión y nacionalismo (Universidad Pontificia-Biblioteca de la Caja de Ahorros y Monte de Piedad, Salamanca 1982).

volución de 1789 y la etapa del Terror, las guerras franco-alemanas (1806-1813) y el Congreso de Viena (1815).

- Adquiere un protagonismo especial durante el último tercio del siglo XIX, hecho al que no es ajeno la derrota francesa en Sedán (1870).
- El éxito político de la nación cultural se vive, sin embargo, con la desintegración de los Imperios austro-húngaro y otomano, así como con el triunfo de la doctrina de W. Wilson (1856-1919) sobre el *principio de las nacionalidades.*

2. *Nación política: comunidad de consentimiento, relacionada con los conceptos de Estado-Nación, comunidad política y pueblo* —sujeto libre que organiza formalmente su convivencia para dotarse de un Estado al servicio de la protección de los derechos y las libertades fundamentales de la persona—; que se constituye por un acuerdo libre entre individuos iguales en derechos y libertades, y cuya finalidad es dotarse de una organización estatal que promueva el bien común y salvaguarde los citados derechos y libertades.

- La descomposición del feudalismo y el fortalecimiento de la unidad política estatal contribuyeron al establecimiento del Estado absoluto. Las teorías políticas de T. Hobbes (1588-1679), J. Bodin (1530-1596) y J. B. Bossuet (1627-1704), pese a las diferencias, fomentaron el desarrollo la unidad estatal en torno al principio de soberanía regia [5].
- El origen histórico del término Estado-nación está en la Paz de Westfalia (1648). Este Tratado consagra, con el empleo de la expresión Estado-nación, la desmembración del Sacro Imperio germánico de Occidente, la idea del equilibrio de potencias —el Imperio se atomiza en unos 350 Estados independientes— y el fin de la unidad católica. Este modelo de Estado, cuyo núcleo integrador es dinástico, como sucede en Gran Bretaña, Francia y España, hunde sus raíces en el Renacimiento, como refleja la obra de N. Maquiavelo (1469-1527): *El Príncipe* (1515, 1532).
- La Revolución americana (1776), primero, y la Revolución francesa (1789), después, acabaron con el *Ancien Régime* e iniciaron un proceso irreversible de *despersonalización del poder.* Los sucesos de la Francia revolucionaria transfirieron el poder político a la nación y secularizaron el origen del poder político. La nación, *unida* y no *disgregada* en órdenes o estamentos, se proclama soberana y se autodefine como sujeto político del Estado. En palabras de E. J. Sieyès (1748-1836) la nación es «un cuerpo de asociados que viven

[5] Sobre esto se ha tratado en el capítulo VII. Lo mismo sobre la Paz de Westfalia y Maquiavelo. Para las Revoluciones americana y francesa, aludidas más abajo, remitimos al capítulo VIII.

bajo una ley común y se encuentran representados por la misma Asamblea legislativa».

• La nación política, que se extiende a partir de la Revolución francesa, promueve un tipo de nacionalismo basado en la idea de liberación de los pueblos de las estructuras políticas absolutistas y tradicionales. Este es el nacionalismo opuesto a la Santa Alianza (26-9-1815) y al Congreso de Viena (1814-1815).

• El *nacionalismo liberal* triunfa tras la II Guerra Mundial, gracias al desarrollo y consolidación del Estado democrático y de derecho, así como en los procesos de descolonización en Asia y África.

Hechas estas precisiones, que son útiles para abordar el magisterio pontificio sobre el nacionalismo y la cuestión nacional, y antes de iniciar el recorrido que va desde Juan XXIII hasta Benedicto XVI, es oportuno decir una palabra sobre el magisterio de Benedicto XV, Pío XI y Pío XII.

En plena Guerra, Benedicto XV denunció los agravios generados por la anexión violenta y la invasión, así como la ambivalencia del principio de las nacionalidades —a cada nación cultural le corresponde su propio Estado— según lo había formulado el presidente W. Wilson en su Discurso al Congreso de EE.UU. (8-1-1918). Antes de la Guerra, la Santa Sede defendió el autonomismo, que no la secesión, y reclamó que se prestara atención a todos aquellos pueblos cuya independencia había sido violada: Bélgica, los territorios en litigio entre Francia y Alemania, Italia y Austria y los litigios territoriales en Armenia, Balcanes y Polonia *(Dès le début,* 1-8-1917). Tras la Guerra, el Papa alertó de las consecuencias de un secesionismo ilimitado, pensando en las minorías atrapadas en el seno de los nuevos Estados y en las consecuencias para el orden internacional.

Pío XI se enfrentó a la absolutización de la nación en el seno de Estados totalitarios que superpusieron las diferencias nacionales y el culto idolátrico a la nación por encima de los vínculos fraternales y la unidad del género humano. El nacionalismo totalitario que padeció la Europa de entreguerras negaba el valor del pluralismo y la sociabilidad, atentaba contra el principio de subsidiariedad y la autonomía de los cuerpos intermedios. Pío XI condenó sin titubeos cómo degenera el amor a la nación cuando el nacionalismo viola las reglas del derecho y la justicia, así como al nacionalismo que hace de la nación la base absoluta del Estado [6].

Pío XII se enfrentó a la Guerra y se esforzó por el restablecimiento de condiciones para la paz en el orden nacional e internacional. La protección de la dignidad humana hizo que la cuestión nacio-

[6] Para la actuación de Benedicto XV, Pío XI y Pío XII ante los totalitarismos, cf. capítulo X.

nal se contemplase, entonces, desde la perspectiva del derecho de los hombres a gozar de unas condiciones de vida favorables al ejercicio de sus derechos. Pío XII insistió en la restauración de las bases contra las que había atentado el totalitarismo: la familia, la unidad internacional, el principio de confianza mutua entre los Estados y el «Derecho de gentes». En este proceso era especialmente importante la constitución de un orden político nacional que protegiese la iniciativa social y la orientase al bien común; así como de un orden político internacional que garantizase la libertad y la diversidad de los pueblos, y limitara la soberanía estatal.

Hecha esta breve presentación, nos adentraremos en el magisterio de Juan XXIII hasta culminar en el de Benedicto XVI, para después entrar en las enseñanzas de los obispos españolas y terminar con una síntesis doctrinal de lo dicho, con el fin de arrojar luz sobre una cuestión controvertida.

1. Juan XXIII y las minorías étnicas

El magisterio político de Juan XXIII está ligado a la causa de la paz a través de *Pacem in terris.* Esta encíclica arranca de una constatación previa: las relaciones entre los hombres y los pueblos deben superar la simple coexistencia y configurarse como relaciones de convivencia (MM 203-206).

El magisterio de la encíclica se construye, según la anterior propuesta, a partir del hombre, sujeto de derechos y deberes (n.9-34), centro, causa y fin de las relaciones civiles de convivencia (n.35-45). Este núcleo se va abriendo en forma de círculos concéntricos que expresan el orden de las relaciones políticas (n.46-79), de las relaciones internacionales (n.80-129) y de las relaciones mundiales (n.130-145). A partir de esta imagen, que expresa los ámbitos de la sociabilidad humana, se refiere a lo que genéricamente podríamos denominar cuestión nacional al hablar de los pueblos emancipados o en vías de emancipación (n.42-45) y las minorías étnicas (n.94).

Pacem in terris constata en el capítulo dedicado a la ordenación de las relaciones civiles que, entre las características que definen la década de los sesenta, destacan las ansias de libertad de los pueblos, la independencia de los Estados, el fin del sometimiento de las comunidades nacionales y el carácter anacrónico de las teorías defensoras del colonialismo (n.42-45). De este modo, Juan XXIII enfrenta la cuestión nacional según las características del momento que le corresponde vivir: ascenso y consolidación de la democracia, descolonización y fin de la dependencia de los pueblos coloniales.

El principio de igualdad por razón de la común naturaleza humana (n.9) y el principio de filiación divina (n.10), como fundamentos de los derechos humanos, se extienden al pueblo entendido como comunidad libre de ciudadanos (n.43). Los pueblos son los titulares del poder político y reclaman el ejercicio de su libertad y autonomía para la ordenación pacífica de la convivencia.

Para ello, los pueblos invisten de autoridad política a los gobernantes en el ejercicio de su derecho a intervenir en la vida pública (n.26, 46, 52, 73-74). La autoridad (n.42-52) existe para la promoción del bien común (n.53-66). Y este pasa por la defensa de los derechos y deberes del hombre convenientemente protegidos en la constitución jurídico política de la sociedad (n.67-74) mediante una carta de los derechos del hombre incluida en la constitución del Estado (n.75).

Los pueblos, organizados políticamente de modo libre, son sujetos de derechos y deberes mutuos en el orden internacional. Este debe regirse por la misma ley natural, que no por la voluntad, que rige las relaciones civiles de convivencia (n.80). En concreto enumera los cuatro valores que repite a lo largo de la encíclica:

1. La verdad que obliga a reconocer que el Estado es un cuerpo cuyos miembros son los seres humanos y que estos, iguales en su naturaleza y dignidad, son quienes confieren dignidad al Estado. De lo que se deduce que no existen diferencias entre las comunidades políticas o Estados (n.86-90).

2. La justicia que obliga a reconocer los mutuos derechos y los respectivos deberes de los Estados (n.91).

3. El amor que se expresa en la promoción del bien común universal (n.100).

4. La libertad que resulta del principio de no injerencia indebida y respeto a la independencia (n.120).

Dentro del apartado dedicado a la justicia, *Pacem in terris* alude a una cuestión que «desde el siglo XIX se ha ido generalizando e imponiendo, por virtud de la cual los grupos étnicos aspiran a ser dueños de sí mismos y a constituir una sola nación» (n.94). El Papa se refiere: al problema de las minorías étnicas (n.94) [7], vinculadas a la estirpe, linaje, generaciones pasadas, presentes y futuras, lazos de sangre y parentesco (n.97), gobernadas por una mayoría distinta, y a los deberes de los Estados como una cuestión de orden internacional y no de orden interno.

[7] M.ª T. COMPTE GRAU, «Una lectura de *Pacem in terris* a propósito de las minorías étnicas»: *Estudios Eclesiásticos* 80 (2005) 95-118; R. EGGER, *Iglesia y minorías étnicas* (Desclée de Brouwer, Bilbao 1998).

Para enfrentar estas cuestiones, desde la perspectiva de la protección y garantía de los derechos humanos que se complementa con el ejercicio de los respectivos deberes, Juan XXIII se dirige a las minorías como sujetos de derechos y deberes.

— Las minorías se expresan a través de una lengua, una cultura, unas tradiciones, unos recursos e iniciativas económicas propias (n.96) que, según el deber de justicia, requieren protección gubernamental y la denuncia de cualesquiera modos de violación, especialmente si se dirigen al aniquilamiento de una raza. El Papa destaca que en la conformación de la identidad comunitaria también ocupan un lugar destacado los recuerdos históricos y las valoraciones éticas que, fruto de la opresión, pudieran hacer las minorías nacionales (n.97).

— Las minorías, sujetos de deberes, deben abrirse a los hombres de cultura diferente con los que conviven en el seno de un mismo Estado y aceptar las ventajas derivadas de su situación. Ejercer unos derechos, fruto de las peculiaridades y en el seno de un Estado con una cultura mayoritaria, exige, por parte de todos, el deber de fomentar una convivencia en paz, evitar los enfrentamientos y promover el progreso de la sociedad en su conjunto (ibíd.).

Las normas de derecho internacional deben proteger los derechos de las minorías y los Estados deben comprometerse a ejercer activamente la justicia en sus relaciones recíprocas, así como a escala mundial.

Como reza la lógica interna de *Pacem in terris,* si la protección, garantía y fomento de los derechos es requisito para la paz, también lo es el cumplimiento de los deberes recíprocos. De este modo, la defensa y la promoción de los rasgos distintivos de las minorías étnicas o nacionales no justifica la contraposición de estas peculiaridades con aquellos valores comunes que pertenecen a la comunidad humana (n.97), porque el bien de la entera familia humana no puede subordinarse al bien de una estirpe (ibíd.), ni los usos y tradiciones minoritarias retrasar el progreso civil de las naciones (ibíd.).

Juan XXIII no olvida el problema relativo a los deseos de aquellos «grupos étnicos que aspiran a ser dueños de sí mismos y a constituir una sola nación» (n.94). Con la expresión «dueños de sí mismos» el Papa alude a las aspiraciones de autogobierno —autodeterminación en su dimensión interna— según reza el capítulo dedicado a la ordenación de las relaciones políticas de acuerdo a la emancipación de los pueblos como características de nuestra época. Al usar la expresión «constituir una sola nación» no elude referirse a la voluntad de constituir un Estado independiente, o ejercicio de la autodeterminación en su dimensión externa.

PT 94 no olvida que esta aspiración, ligada al ideal ilustrado de autodeterminación, conecta con el principio de las nacionalidades. El

Papa vuelve sobre ello en el preciso momento en el que se apreciaba un cambio de orientación en las aspiraciones de algunas minorías étnicas que entendían que, tras la independencia de las colonias, ellas también tenían derecho a profundizar en su emancipación (n.42-44).

Pacem in terris responde a esta problemática desde la perspectiva de la libertad y la dignidad humanas vistas a la luz de la encarnación. De este modo, la libertad, rasgo esencial de la naturaleza humana debe ejercerse sin perder de vista que la comunidad de origen, de redención cristiana y de fin sobrenatural (n.121) es el principio en el que se sustenta la igualdad radical entre todos los hombres. Así, la libertad no es solo un derecho (n.11-27), sino un deber (MM 65; PT 28-29, 34) que se expresa en su doble dimensión interior y exterior.

La libre determinación, que significa decidir el fin de nuestras acciones y decisiones, la forma de organización que vamos a darnos para garantizar una vida ordenada en sociedad, las condiciones y medios materiales que vamos a implantar para poder actuar según unas normas de convivencia, debe someterse a la naturaleza humana, entendida como dato objetivo de la realidad.

La comunicación, fuente de enriquecimiento en las relaciones interpersonales (n.35-36) se expresa en términos de interdependencia en las relaciones mundiales (n.130-131). Esta, que es un hecho, es también una aspiración a la que deben comprometerse las personas y los distintos cuerpos sociales, los gobiernos (n.98-99) y los Estados (n.100). De este modo, el deber de solidaridad se asienta en principios antropológicos, morales y sociales que expresan el principio de igualdad radical entre todos los hombres y se traducen en el derecho-deber de vivir socialmente vinculados a los demás (n.100, 131).

No son, pues, las diferencias las que nos dan derecho a modos de organización sociopolítica particular, sino el deber de promoción del bien común universal el que exige la adaptación de las formas políticas de convivencia a «los postulados de las respectivas situaciones históricas» (n.54) que, en ningún caso, son identificables con lo útil o el interés de parte.

La convivencia pacífica entre los hombres y los pueblos, núcleo temático de *Pacem in terris,* es resultado de la reciprocidad que se da al unísono en cualquier relación humana. Al plantear estas cuestiones con relación a las minorías étnicas, Juan XXIII integra la tensión entre lo universal y lo particular. Esta es una cuestión de alcance internacional que también afecta a la vida interna de los Estados y a la cohesión de los pueblos. El arraigo, ya decía Pío XII, es imprescindible para el desarrollo personal *(La elevatezza,* 15) [8]. Juan XXIII in-

[8] Cf. Juan Pablo II, Discurso a la L Asamblea General de la ONU (5-10-1995), n.7.

siste en ello al referirse a las formas históricas de realización del Bien Común. Todo ello, sin embargo, no puede hacernos olvidar que en esta tensión, al menos para los cristianos, debe primar la unidad de origen en torno a Jesucristo y al hombre. De ello, y no al revés, deriva el deber de las minorías. Juan XXIII lo expresa así con relación al deber de justicia, como pilar en el que sostener la paz [9].

Las minorías, sujetos de derechos, puesto que son comunidades humanas que existen gracias a quienes les dan vida, definen su identidad, como cualquier otro grupo humano, por su relación con los demás. La interdependencia debilita la idea de soberanía y de sociedad perfecta. Ningún cuerpo del orden social es soberano, porque no hay posibilidad de autonomía absoluta. Esta es la tesis de *Pacem in terris*.

2. El Concilio Vaticano II

El Concilio Vaticano II no se ocupa mucho de lo que denominamos cuestión nacional. No abunda en el magisterio político del Concilio el término «nación», aunque sí se usa el término «patria» (GS 73) como sinónimo de lugar de origen de los padres. El amor a la patria —patriotismo—del que habla el Concilio (GS 75) se entendería como una virtud moral, tal como decía Pío XI en *Ubi arcano*.

El decreto *Ad gentes* sobre la actividad misionera de la Iglesia (7-12-1965) usa la expresión «nacionalismo exagerado» para referirse a un sentimiento alejado del amor a la patria que se expresa en el desprecio por otras razas (n.15). Asimismo, GS 82 se refiere al «egoísmo nacional» como la actitud de aquellas naciones que, sin ver más allá de sus fronteras, y ansiosas por dominar a otros pueblos, favorecen estallido de guerras y conflictos.

Sobre las diferencias nacionales y culturales el Concilio recuerda, como lo había hecho Juan XXIII (PT 44, 75), el deber de reconocimiento constitucional (GS 29, 73).

3. Pablo VI y el desarrollo de los pueblos

La cuestión nacional apareció citada en la primera encíclica del papa Montini. En *Ecclesiam suam* (6-8-1964) Pablo VI se refirió, entre otras muchas cuestiones, a la independencia de las naciones jó-

[9] JUAN PABLO II, Mensaje para la XXII Jornada Mundial de la Paz, 1989 (8-12-1988).

venes (n.15). De igual modo, en su Discurso a la XX Asamblea General de la ONU (4-10-1965), agradeció la existencia de una institución internacional que reconocía el valor ético y jurídico de las comunidades nacionales soberanas; que garantizaba la ciudadanía internacional; que consagraba los principios reguladores del derecho, la justicia, la razón y los tratados, y que había dado acceso a los pueblos jóvenes y a los Estados recién llegados a la independencia y a la libertad nacionales.

Una vez clausurado el Concilio, el Papa volvió sobre esta cuestión en algunos de los Mensajes para la Jornada Mundial de la Paz [10]:

— I Jornada, enero de 1968: *El día de la paz* (8-12-1967), en el que se refirió a la amenaza que representaban los nacionalismos ambiciosos contra el progreso humano.

— VIII Jornada, enero de 1975: *La reconciliación, camino hacia la paz* (8-12-1974), para referirse a la riqueza que implica la diversidad nacional y cultural y «la amenaza de recelosos nacionalismos cerrados en sus manifestaciones, de toscas rivalidades basadas en la raza, la lengua, la tradición».

— IX Jornada, enero de 1976: *Las verdaderas armas de la paz* (8-12-1975) para certificar el renacimiento «del nacionalismo, que al acentuar dicha expresión hasta formas de egoísmo colectivo y de antagonismo exclusivista, hace renacer en la conciencia gérmenes peligrosos y hasta formidables de rivalidad y de luchas muy probables» contra la idea del «sentido nacional, legítima y deseable expresión de la polivalente comunión de un pueblo».

Conviene señalar al respecto que, pese a que el magisterio de Pablo VI no dedica atención preferente a la cuestión nacional, por razones históricas, el Papa no elude la cuestión.

En *Populorum progressio* (26-3-1967) Pablo VI alude al nacionalismo que obstaculiza la formación de un mundo más justo dentro de una solidaridad universal. La referencia se dirige a las viejas y nuevas naciones a las que recuerda que, por encima de «legítimos sentimientos» nacionales, debe prevalecer el principio de la fraternidad universal frente «al racismo y a un nacionalismo (que) aísla (a) los pueblos en contra de lo que es su verdadero bien» (n.62-63).

Los pueblos de los que el Papa habla son los mismos para los que en *Evangelii nuntiandi* (8-12-1975) reclamaba el derecho a no quedar «al margen de la vida» (n.30). No hay más referencias a la cuestión nacional en esta exhortación apostólica, al margen de la cuestión

[10] En el capítulo XI se habla de *Ecclesiam suam* y de los Mensajes para las Jornadas Mundiales de la Paz (1 de enero), así como de los demás documentos citados aquí.

que se plantea entre evangelización, iglesias particulares e iglesia universal (n.63-64).

Pablo VI abandona el concepto comunidad, entendida como grupo humano de origen, para centrarse en el concepto sociedad política, como grupo de destino. A él se refiere en OA 25. A Pablo VI le preocupa el desarrollo de los pueblos y el que esos pueblos sean sujetos de su desarrollo. La atención se desplaza por lo tanto hacia los fines, en este caso el desarrollo de un pueblo, entendido como unidad.

4. Juan Pablo II y el reverdecer de la cuestión nacional

Juan Pablo II denunció como artificial la constitución de bloques en Europa, nacida en los Acuerdos de Yalta, que recortó importantes derechos políticos y culturales a las naciones sometidas al comunismo ruso (SRS 20). Tras la caída del Muro de Berlín (1989) alertó de posibles tentaciones nacionalistas, que podrían aparecer de nuevo con carácter totalitario (CA 27-29). Indicio de la importancia que el Papa atribuye a esta cuestión es su Discurso a la L Asamblea General de la ONU (5-10-1995): «El problema de las nacionalidades se sitúa hoy en un nuevo horizonte mundial».

Para acercarnos al concepto de «nación» y para las consideraciones posteriores nos fijamos especialmente en la enseñanza de Juan Pablo II, pues recoge y amplía la de sus predecesores.

Para Juan Pablo II el término «nación» evoca el «nacer», del mismo modo que «patria» evoca la realidad de la paternidad y la familia [11]. Es una comunidad definida por una concreta identidad cultural (SRS 26), por una memoria histórica (CA 18) y especialmente por la actitud que se adopta ante los acontecimientos fundamentales de la existencia: «Nacer, amar, trabajar y morir. El punto central de toda cultura lo ocupa la actitud que el hombre asume ante el misterio más grande: el misterio de Dios [...] Las culturas de las diversas naciones son, en el fondo, otras tantas maneras diversas de plantear la pregunta acerca del sentido de la existencia personal» (CA 24).

Según esta lógica, el magisterio de Juan Pablo II sobre la nación y la cuestión nacional se edifica a partir de la relación íntima y estrecha entre nación y cultura a través de la expresión *soberanía espiritual.* La nación, de modo similar a la familia, es la base de la cultura y de la educación. De este modo, Juan Pablo II entiende la nación como una «comunidad en la que los hombres están unidos por diver-

[11] Discurso a la L Asamblea General de la ONU, cit., n.7.

sos vínculos, pero especialmente por la cultura» [12]. Así vista, la nación evoca el nacer y aparece como un grupo social, ético y cultural del que el hombre recibe unos bienes que debe cuidar. De ahí que la diversidad de culturas nacionales sea vista como fuente de enriquecimiento espiritual para los hombres y los pueblos.

Esta soberanía espiritual de la nación debe permanecer libre de las injerencias del Estado, enseñó el Papa en numerosas ocasiones, para que quede a salvo la subjetividad personal y social. Para que esto sea así es necesario que el Estado proteja el carácter personal y único de la cultura. Esta soberanía espiritual puede expresarse en forma de soberanía política, aunque esto no tiene por qué ser necesariamente así.

El patriotismo, o amor a la patria, había sido ya valorado positivamente en GS 75, alertando, con todo, sobre el peligro de olvidar, por estrechez de espíritu, al resto de la familia humana. Juan Pablo II distingue entre este patriotismo y formas peligrosas de nacionalismo, que desprecian a otras naciones y culturas. «Un verdadero patriotismo nunca trata de promover el bien de la propia nación en perjuicio de otras [...] El nacionalismo, especialmente en sus expresiones más radicales, se opone por tanto al verdadero patriotismo [...] Hoy debemos empeñarnos en hacer que el nacionalismo exacerbado no continúe proponiendo con formas nuevas las aberraciones del totalitarismo» [13].

Hay una última cuestión a tener en cuenta y es la que hace referencia a los derechos de las naciones. Juan Pablo II afirmó la naturaleza antropológica de los «derechos de las naciones» al definirlos como «los derechos humanos considerados a este específico nivel de la vida comunitaria» [14]. La *Declaración universal de los derechos humanos* (1948) ha tratado de los derechos de las personas. «Pero todavía no hay un análogo acuerdo internacional que afronte de modo adecuado los derechos de las naciones». Se trata de una situación que hay que considerar urgentemente por sus implicaciones con la justicia y la libertad [15]. Estos derechos, «teniendo en cuenta la dificultad de definir el concepto mismo de nación, que no se identifica a priori y necesariamente con el de Estado» son [16]:

1. El derecho a la existencia es presupuesto de los demás derechos. Este derecho no exige una soberanía estatal, ya que existen diversos modos de agregación jurídica entre naciones diferentes: Estados Federales, Confederales o Autonómicos.

[12] Discurso en la sede de la UNESCO (2-6-1980), n.14
[13] Discurso a la L Asamblea General de la ONU, cit., n.11.
[14] Ibíd., n.8.
[15] Ibíd., n.6.
[16] Ibíd., n.8.

2. «El derecho a la existencia implica naturalmente para cada nación también el derecho a la propia lengua y cultura, mediante las cuales expresa y promueve [...] su originaria "soberanía" espiritual», que, como demuestra la historia, le permite sobrevivir a la pérdida de su independencia política y económica.

3. «Toda nación tiene derecho a modelar su vida según las propias tradiciones [...] Cada nación tiene derecho a construir su propio futuro, a través de la educación adecuada». Todo ello, respetando los derechos humanos y sin oprimir a las minorías.

Establecida la analogía anterior, si los hombres son sujetos de derechos, pero también de deberes, las naciones, sujetos de derechos, lo son también de deberes. El Papa cita: el ejercicio de la caridad social y la solidaridad; la promoción del bien común; el compromiso activo con la paz; el respeto por las diferencias culturales, «ya que las varias culturas no son sino modos diversos de afrontar la cuestión del significado de la existencia personal», y la protección del derecho a la libertad de religión y de conciencia [17].

Estas enseñanzas se plantean a lo largo de un memorable y aleccionador discurso en el que el Papa no se olvida de denunciar la violación de los derechos de las naciones en los Estados Bálticos, Ucrania y Bielorrusia, Armenia, Azerbaiyán y Georgia [18]. De fondo, hace notar que el miedo a la diferencia, alimentado por resentimientos y exacerbado por personajes sin escrúpulos, lleva a la negación de los derechos del otro, de modo que las naciones entran en una espiral de violencia de la que nadie se libra. Las diferencias culturales son modos distintos de vivir una misma existencia humana. Las diferencias deben integrarse en el patrimonio común [19].

5. El magisterio de los obispos españoles sobre el nacionalismo y la cuestión nacional

Una vez hechas las anteriores consideraciones, no está de más que digamos una palabra acerca de la cuestión nacional y la presencia del nacionalismo en la sociedad española de finales del siglo XX y principios del siglo XXI. El episcopado español ha dedicado numerosos documentos a la organización de la vida política en España [20].

[17] Ibíd., n.8-10.

[18] Ibíd., n.5.

[19] Ibíd., n.9.

[20] F. SEBASTIÁN AGUILAR, «La Iglesia ante los nacionalismos», a.c., 35-55; ÍD., «La Iglesia ante el terrorismo de ETA», en J. F. SERRANO OCEJA (ed.), *La Iglesia frente al terrorismo de ETA* (BAC, Madrid 2001). Más en general: ÍD., «Iglesia y democracia, la aportación de la Conferencia Episcopal»: *Vida Nueva*. Pliego (25-1-1997) 23-31.

En todos estos documentos, los obispos españoles han aplicado a las concretas circunstancias políticas de España la doctrina contenida en *Pacem in terris, Gaudium et spes, Octogesima adveniens* y *Centesimus annus*. Llegado el año 2000, al presentarse el Plan pastoral «Una Iglesia esperanza. ¡Mar adentro!» (2002-2005), la Conferencia Episcopal Española estimó necesario propiciar una reflexión sobre el terrorismo, entre los teólogos e intelectuales católicos, que pudiera cobrar forma en un documento que «aliente a los católicos y a los hombres y mujeres de buena voluntad a trabajar sinceramente según sus posibilidades para eliminar esta lacra social y consolidar la convivencia en la libertad y respeto de los derechos humanos» (Acción, n.16). El citado documento se aprobó en forma de instrucción pastoral en la Asamblea Plenaria de noviembre de 2002.

Valoración moral del terrorismo en España, de sus causas y consecuencias, que así se llama el documento aludido (22-11-2002) [21], reflexiona sobre la estrategia terrorista del grupo ETA desde una perspectiva moral: el terror criminal ideológico (n.10). Este se inspira en la «ideología marxista revolucionaria inserta en el ámbito político-cultural de un determinado nacionalismo totalitario que persigue la independencia por todos los medios» (n.24). En él, los obispos reconocen que «el amor a la propia nación o a la patria, que es necesario cultivar» (n.31), es una virtud. Sin embargo, distinguen entre lo que es la virtud del amor a la nación y las ideologías nacionalistas que hacen de la defensa y del desarrollo de la identidad nacional el eje de sus actividades políticas (n.31a). Esta misma distinción es la que plantea Juan Pablo II [22]. Así mismo, con relación al nacionalismo como opción política, la instrucción recuerda los mismos valores que la DSI presenta como válidos para juzgar moralmente cualquier opción política. A saber: la distinción entre ideologías y movimientos históricos; los fundamentos morales y teológicos del orden político; la moralidad de las mediaciones y de los fines políticos (MM 212-217; PT 157-160; GS 43 y OA 3-4, 26-30).

Dicho esto, la instrucción distingue entre el nacionalismo como opción política y la ideología nacionalista a la que, en el caso espa-

[21] M.ª T. COMPTE GRAU - A. A. CUADRÓN, «Valoración moral del terrorismo, de sus causas y de sus consecuencias (22-11-2002)», en S. CASTRO - F. MILLÁN - P. RODRÍGUEZ PANIZO (eds.), *«Umbra, imago, veritas». Homenaje a los profesores Manuel Gesteira, Eusebio Gil y Antonio Vargas-Machuca* (Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2004) 139-182; M.ª T. COMPTE GRAU, «El nacionalismo en la doctrina social de la Iglesia» en J. J. PÉREZ-SOBA - J. RICO PAVÉS, *Terrorismo y Nacionalismo. Comentario a la Instrucción pastoral de la Conferencia Episcopal Española «Valoración moral del terrorismo en España, de sus causas y de sus consecuencias»* (BAC, Madrid 2005) 361-442; ÍD., *El nacionalismo totalitario, matriz del terrorismo de ETA («Instrucción» 26-35),* ibíd., 207-259.

[22] Discurso a la L Asamblea General de la ONU, cit. n.11.

ñol y con relación a ETA, califica como nacionalismo totalitario. La instrucción señala que el nacionalismo totalitario promueve una visión total y totalizadora de la nación (n.32-33), al tiempo que absolutiza sus objetivos políticos (n.30). Ello le lleva a sustituir la fe en Dios, núcleo de la religión, por la ideología, así como a excluir otras ideas y a quienes las profesan (OA 28, VMT 32a). Tres son, desde esta perspectiva, los valores en los que se asienta el nacionalismo totalitario: el predominio de la etnicidad sobre la ciudadanía; la exclusión; la violencia.

Todas las cuestiones hasta aquí apuntadas tienen consecuencias directas que afectan a la convivencia y, por lo tanto, a los ciudadanos y a su vida cotidiana. En el caso español, la Conferencia Episcopal quiso contribuir a orientar las conciencias de los católicos ante la mentira y la perversión del lenguaje que padecen las sociedades que, como la española, son víctimas de una estrategia terrorista al servicio de una ideología nacionalista. En este sentido, los obispos españoles aplican las enseñanzas de la DSI para decir, pensando en el concreto caso español, lo siguiente:

— Cuando determinadas naciones o realidades nacionales se hallan legítimamente vinculadas por lazos históricos, familiares, religiosos, culturales y políticos a otras naciones dentro de un mismo Estado, no puede decirse que dichas naciones gocen necesariamente de un derecho a la soberanía política (n.28).

— La pretensión de que a toda nación, por el hecho de serlo, le corresponda el derecho de constituirse en Estado, ignorando las múltiples relaciones históricamente establecidas entre los pueblos y sometiendo los derechos de las personas a proyectos nacionales o estatales impuestos de una u otra manera por la fuerza, dan lugar a un nacionalismo totalitario, que es incompatible con la doctrina católica (n.33b).

— La configuración propia de cada Estado es el fruto de largos y complejos procesos históricos. Estos procesos no pueden ser ignorados ni, menos aún, distorsionados o falsificados al servicio de intereses particulares (n.34).

— España es el fruto de uno de estos complejos procesos históricos. Poner en peligro la convivencia de los españoles, negando unilateralmente la soberanía de España, sin valorar las graves consecuencias que esta negación podría acarrear no sería prudente ni moralmente aceptable (n.35). La Constitución es hoy el marco jurídico ineludible de referencia para la convivencia. Recientemente, los obispos españoles afirmaban: «La Constitución de 1978 no es perfecta, como toda obra humana, pero la vemos como el fruto maduro de una voluntad sincera de entendimiento y como instrumento y primicia de un futuro de convivencia armónica entre todos». Se trata,

por tanto, de una norma modificable, pero todo proceso de cambio debe hacerse según lo previsto en el ordenamiento jurídico. Pretender unilateralmente alterar este ordenamiento jurídico en función de una determinada voluntad de poder, local o de cualquier otro tipo, es inadmisible. Es necesario respetar y tutelar el bien común de una sociedad pluricentenaria (ibíd.).

6. A modo de conclusión

Juan XXIII y Pablo VI vivieron en un mundo marcado por la tensión Este-Oeste y Norte-Sur. A los dos le preocupó el establecimiento de relaciones pacíficas de convivencia entre los hombres y los pueblos. La cuestión nacional, tanto en *Pacem in terris* como en *Populorum progressio,* se entiende desde la perspectiva del establecimiento de estructuras políticas y económicas que fomenten el desarrollo de los hombres y los pueblos. Juan XXIII se pronunció sobre estas cuestiones al insistir en la necesaria promoción de la justicia en las relaciones entre los pueblos y al defender los derechos y los deberes de las minorías étnicas sin olvidar, por ello, como a veces hacen los nacionalistas, las ventajas que les proporciona el contacto con otra cultura y sin olvidar tampoco que la humanidad no puede subordinarse al bien de una estirpe (PT 97). En la misma línea y en defensa del desarrollo de los pueblos, Pablo VI enjuició negativamente «el nacionalismo que aísla los pueblos en contra de lo que es su verdadero bien» (PP 62).

Juan Pablo II se ocupó de la cuestión nacional desde la óptica del personalismo cristiano. Así se acentúan las relaciones persona-cultura y nación-cultura, con la intención de subrayar la importancia de la cultura como elemento propio de hombres y pueblos, según lo que Juan Pablo II ha definido como *soberanía espiritual.* Esta necesita protección en el orden nacional e internacional porque de ello depende la paz entre los pueblos y los hombres. El hombre, sujeto y fin de las realidades temporales, es el sujeto de la nación y el fundamento antropológico de los derechos de las naciones. Estos, como recordó el Papa ante la ONU, «no son sino los "derechos humanos" considerados a ese específico nivel de la vida comunitaria». Este es el núcleo central de la demanda favorable a la reflexión para la promulgación de una Declaración de los derechos de las naciones. Esta propuesta refuerza las demandas relativas al fortalecimiento del ordenamiento jurídico internacional. El objetivo es, desde la perspectiva del bien común universal, promover el equilibrio entre los derechos de las naciones y sus respectivos deberes para la consecución de la paz entre los hombres y los pueblos.

Hechas estas precisiones podemos concluir diciendo:

— La DSI sostiene que no existe identificación necesaria entre nación y Estado; lo cual no significa que el Estado no sea necesario (CA 40, 44, 46, 48), o que desconfíe de él (PT 46-52; GS 74), sino que la defensa de los derechos de las naciones no exige un Estado propio, aunque sí exige que el Estado proteja constitucionalmente esos derechos (PT 70-72, 75-79, 97, 139; GS 73, 75; OA 16, 23).

— No es propio de la DSI afirmar que la nación sea el sujeto del Estado. Una lectura histórica del magisterio político de la Iglesia permite decir que la nación es un cuerpo social más, que, junto a otros, contribuye a configurar el orden social [23].

— El término más propio en la DSI es el de sociedad política. Su sujeto, como sujeto de derechos políticos y sus correlativos deberes, es el pueblo. Él es el titular de la soberanía (CA 46). El Estado es solo una parte de la sociedad política; precisamente aquella que, convenientemente ordenada por el derecho, protege los derechos y las libertades, garantiza el pluralismo y promueve el bien común. Esta visión evita la dialéctica Estado-nación o nación-Estado porque el núcleo de la sociedad política no es el Estado, sino la promoción del bien común (OA 24). Estas cuestiones nos llevan necesariamente a considerar una de las cuestiones más polémicas que hoy se relacionan con el nacionalismo: el derecho de autodeterminación. Para ser exactos debemos distinguir entre el derecho de autodeterminación en sentido interno y externo, para poder así decir una palabra sobre la cuestión secesionista.

— Siendo fieles al lenguaje propio de la DSI deberíamos decir que los pueblos tienen derecho a autodeterminarse en tanto que persiguen un orden político que asegure relaciones pacíficas de convivencia entre sus miembros y consagre el carácter inviolable de la dignidad humana. Para ello son precisos: el *Estado,* sociedad necesaria (PT 47-49, 60-66; GS 74) que requiere la existencia de un pueblo libre; la *ley,* justa y legítima (PT 51-52); el *bien común* (PT 53-59; GS 74), y el *orden jurídico-constitucional* (PT 67-79), con especial atención al principio de legalidad y consecuente seguridad jurídica.

— Este entramado debe organizarse de acuerdo al principio de participación en la vida política y de división del poder político, rechazar cualquier forma de monopolio del poder y adaptarse a la dignidad y a la libertad humana.

Visto así, la DSI entiende que los pueblos se autodeterminan sobre la base del respeto y la garantía de las libertades y derechos humanos, la elección libre y periódica de sus gobernantes y el ejercicio

[23] Juan Pablo II, Mensaje para la XXIV Jornada Mundial de la Paz, 1991 (8-12-1990) n.7.

del derecho de libre participación en la vida pública para la promoción del bien común (PT 75-77). Este ejercicio de libertad no es fruto de la voluntad, sino una exigencia de la naturaleza humana.

Con relación a la autodeterminación en términos de independencia y secesión hay que recordar que, de acuerdo a la *Carta de Naciones Unidas,* sus beneficiarios son los pueblos ocupados de modo ilegítimo y aquellos a los que se niega su participación política en igualdad de derechos, lo que les convierte en excluidos o perseguidos [24].

Por su parte, la DSI reconoce un derecho real y originario de autodeterminación política en el caso de una colonización o invasión injusta, pero no en el de una secesión [25]. Podríamos decir, en cambio, que la secesión podría verse como último recurso para aquellas minorías sometidas a opresión, que no pueden ejercer sus derechos en condiciones de igualdad porque son excluidas de la vida sociopolítica. En estos casos, la secesión podría plantearse, incluso, como legítima defensa. Aunque, por ser una medida excepcional, debería ejercerse en unos límites muy precisos y salvaguardando siempre, antes de que se materializase la secesión, los derechos de las minorías.

La relación de reciprocidad entre derechos y deberes, tal como sostiene PT 33, aplicada a los derechos de las naciones y sus respectivos deberes, enseña que: los derechos humanos, en su escala personal y comunitaria, no son absolutos; del ejercicio de los derechos humanos no pueden derivarse consecuencias negativas para los hombres; el ejercicio de los derechos no puede dejar sin efecto los derechos de los demás.

[24] Resolución 1514 (XV) de la Asamblea General de las Naciones Unidas de 14-12-1960; Resolución 2625 (XXV) de la Asamblea General de las Naciones Unidas de 24-10-1970.

[25] PT 62, 75-79; MM 157; VMT 29; JUAN PABLO II, Discurso al cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede (14-1-1984) n.2; Discurso a la L Asamblea General de la ONU (5-10-1995).

CAPÍTULO XVI

DE LA OPOSICIÓN A LA LIBERTAD RELIGIOSA, A LA TOLERANCIA Y A LA CENTRALIDAD DE LA LIBERTAD RELIGIOSA

BIBLIOGRAFÍA

CORRAL SALVADOR, C., *Libertad religiosa* (Fax, Madrid 1966); ÍD., *La libertad religiosa en la Comunidad Europea. Estudio comparado* (Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1973); DÍAZ MORENO, J. M.ª, *Derecho eclesiástico del Estado* (ICADE. Facultad de Derecho, Madrid ³2007); ÍD., «La tolerancia religiosa en el Derecho constitucional contemporáneo», en F. GARCÍA LÓPEZ - J. I. TELLECHEA IDÍGORAS (ed.), *Tolerancia y fe católica en España* (Universidad Pontificia, Salamanca 1996) 35-74; DÍAZ SÁNCHEZ, J. M., «Libertad religiosa y sociedad», en Instituto Social León XIII, *Los nuevos escenarios de la violencia,* o.c. 37-58; FELICIANO, G., «La libertad religiosa en las enseñanzas de Juan Pablo II»: *Vita e Pensiero* 5 (2000) 407-418; INSTITUTO SOCIAL LEÓN XIII, *Los nuevos escenarios de la violencia. En el 40 aniversario de la declaración conciliar «Dignitatis humanae».* V Seminario de Doctrina Social de la Iglesia, Majadahonda (Madrid) (Fundación Pablo VI, Madrid 2007); MARTÍNEZ MARTÍNEZ, J. L., *Libertad religiosa y dignidad humana: claves católicas de una gran conexión* (San Pablo-Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2009); PRIETO, V., Las relaciones Iglesia-Estado desde el derecho canónico *(Universidad Pontificia, Salamanca 2005);* RATZINGER, J., *Ser cristiano en la era neopagana* (Encuentro, Madrid 1995); SANZ DE DIEGO, R. M.ª, «Dos consideraciones papales sobre la libertad religiosa»: *Razón y Fe* 263 (2011) n.1348, p.97-106.

En los tratados clásicos, antes de la libertad religiosa se trataban las relaciones Iglesia-Estado y la confesionalidad. En este queremos hacernos eco de la importancia que concede la Iglesia a la libertad religiosa —es lo primero que pide al Estado para ella y para los demás— y por esta razón la tratamos antes.

Tras el Edicto de Tesalónica (promulgado por el emperador Teodosio el 380) se proclamó en el Imperio romano la confesionalidad del Estado en relación a la religión cristiana. Esta se planteó, a partir de la Edad Media, en los siguientes términos: puesto que solo hay una religión verdadera —la católica—, el poder del Estado debe impedir que el error crezca y se propague, del mismo modo —y con mayor razón, pues aquí se juega la salvación del alma— que debe impedir que se propague una epidemia o se difunda un veneno. La división de la cristiandad con la Reforma de Lutero hizo que los que

estaban fuera de la Iglesia católica no fueran ya solo otros hombres lejanos —geográfica y culturalmente— como los musulmanes o los hinduistas. Ahora «los herejes» eran los que hasta ayer habían sido hermanos en la fe. Esta realidad llevó a una tolerancia práctica en algunos sectores de la Iglesia y en algunas figuras, minoritarias y excepcionales, como el jesuita beato Pedro Fabro, san Francisco de Sales o, fuera de la Iglesia católica —pues la intolerancia seguía reinando también en el protestantismo—, el filósofo Leibniz [1].

El absolutismo fue intolerante, entre otras cosas por conveniencia: la unidad religiosa estaba en la base de la unidad política que defendía y le servía de sustento. La prueba de que entendía la intolerancia desde una óptica política es que la utilizaba como instrumento para conseguir un fin político o como medio de presión política, como las diversas actitudes de los reyes franceses ante los hugonotes, inspiradas comúnmente en el deseo de lograr favores o evitar perjuicios por parte del Papa, entonces también soberano temporal. A esta intolerancia y a su fundamentación se opusieron la Ilustración, primero, y el liberalismo, después. Y lo hicieron negando la base en que se había apoyado la doctrina de la intolerancia: la convicción de la Iglesia católica de poseer la verdad en exclusiva. Para los autores de estas tendencias todas las religiones positivas eran iguales y, por tanto, el Estado no debía imponer ninguna a sus súbditos [2]. La libertad de cultos fue una bandera del liberalismo. Fundamentalmente por lo que suponía de fondo —la relativización de todas las religiones—, el magisterio pontificio se opuso con vehemencia a la libertad de cultos, tal como la entendía el liberalismo. Este, además, empleó en ocasiones argumentos poco convincentes —presiones políticas— o utilizó la libertad para hostigar a la Iglesia o a los sentimientos católicos.

Gregorio XVI (1831-1846) y, más tarde, Pío IX (1846-1878) condenaron sin matices la libertad de cultos que defendían los liberales, algunos de ellos buenos católicos. La postura de León XIII (1878-1903) fue más matizada. En sus encíclicas *Inmortale Dei* y *Libertas* defendió la libertad de conciencia (sin compartir, como es obvio, la igualdad de todas las religiones, pero subrayando que el Estado no puede impedir a los ciudadanos seguir la voluntad de Dios y que nunca se debe forzar en lo religioso) y admitió que un gobierno puede tolerar otros cultos por motivos graves. Más adelante nos referiremos a la distinción entre tolerancia y libertad religiosa. Esta fue la doctrina de la Iglesia hasta el Vaticano II. Con todo hubo dos in-

[1] Cf. en el capítulo VII lo tratado sobre la intolerancia y el paso a la tolerancia y también sobre el absolutismo.

[2] Para la Ilustración se puede acudir al capítulo VIII; para el liberalismo, al IX. Aquí mismo se exponen las posturas de los papas del siglo XIX citados.

tuiciones previas que prepararon el camino: la historia no suele proceder por saltos. Fueron dos enseñanzas de Pío XII y, especialmente, de Juan XXIII, como veremos más adelante.

Pío XII, en su Discurso al V Congreso Nacional de la Unión de Juristas Italianos, titulado *Comunidad internacional y tolerancia* (6-12-1953), planteaba el antiguo problema desde una perspectiva parcialmente nueva. Seguía manteniendo la tesis tradicional —el error no tiene derechos, los tiene solo la verdad—, pero ahondaba en un argumento esgrimido ya por León XIII: si Dios a veces tolera el mal y respeta la libertad del hombre, ¿no debemos los hombres hacer lo mismo? Juan XXIII continuó en esta línea con su actitud sobre todo. También doctrinalmente, en PT 158-159 abrió a la conciencia católica a una doble distinción, la ya conocida entre ideologías y movimientos históricos y la más importante para el tema que ahora nos ocupa, la distinción entre el error y el que yerra. Con firmeza desmontaba lo que se había dado por razonable hasta entonces: el error no tiene derechos. Los derechos no son patrimonio de la verdad ni del error, sino del hombre, acierte o se equivoque. Desde esta perspectiva, nueva en la enseñanza de la Iglesia, hizo ver que: el que yerra no pierde su condición de hombre, ni su dignidad de persona, que debe siempre ser tenida en cuenta, y siempre conserva la capacidad de encontrar la verdad.

Hoy la cuestión de la libertad religiosa, como se ha apuntado ya en el capítulo XI en la introducción a la declaración conciliar sobre la libertad religiosa, *Dignitatis humanae,* se plantea distinguiendo lo que es «libertad de conciencia» de lo que puede ser la «tolerancia».

— La tolerancia supone que en el tolerado no existe derecho a proceder como procede y que, por tanto, el tolerante tiene derecho a reprimir ese proceder. Si no lo hace es por benignidad o para evitar males mayores.

— La libertad, en cambio, supone un derecho a profesar, en público y en privado, individual y socialmente, una determinada religión, sin ningún tipo de coacción. Ante este derecho radical, el poder tiene la obligación de reconocerlo, protegerlo y facilitar y ordenar su ejercicio.

Como ocurrió en el planteamiento de las relaciones Iglesia-Estado y en su consecuencia la confesionalidad del Estado [3], también en este punto el Concilio Vaticano II significó un planteamiento nuevo para el magisterio de la Iglesia. Sin embargo, conviene no olvidar que Pío XII, como hemos apuntado, y Juan XXIII contribuyeron a la evolución consignada en el Vaticano II.

[3] Lo veremos en el capítulo siguiente.

1. La novedad del Concilio Vaticano II

El documento que significó un cambio en la enseñanza de la Iglesia fue la declaración *Dignitatis humanae* [4] —ya las palabras de su título son significativas— sobre la libertad religiosa. Con todo, había sido precedido por dos números de *Gaudium et spes,* que definían los dos términos de la controversia: la libertad y la conciencia.

— *La libertad* (GS 17) se concibe como señal de la imagen de Dios en el hombre, como un atributo de su dignidad que permite comprender que Dios quiere dejar en manos del hombre la decisión de obedecerle, movido desde dentro de sí mismo, sin coacciones ni pasiones.

— *La conciencia* (GS 16) es el núcleo más recóndito del hombre, donde este se encuentra con Dios. En ella descubre el hombre una ley que no se da a sí mismo: es la ley escrita por Dios. Siendo fiel a su conciencia, el cristiano coincide con los hombres honrados. Incluso cuando se equivoca por ignorancia invencible la conciencia debe ser obedecida y este error no quita al hombre su dignidad. Esta se pierde solo cuando la conciencia no busca la verdad y el bien.

Desde esta doble base, *Dignitatis humanae* define la libertad religiosa como la inmunidad de coacción por parte de la sociedad civil de modo que en lo religioso a nadie se le obligue a actuar contra su conciencia, ni se le impida que actúe conforme a ella, en público o en privado, solo o con otros, dentro de los límites debidos (DH 2).

Su fundamento es doble: natural y revelado. Desde una perspectiva natural, se impone la dignidad del hombre, al que Dios ha creado para que busque la verdad y se adhiera libremente a ella; con coacción se impide el plan de Dios (n.2-3); desde una óptica que tiene en cuenta la teología, DH 9-14 justifica la libertad religiosa desde la Revelación, que: exalta la dignidad del hombre; pide que el acto

[4] Recién promulgado el decreto se comentó: UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS, *La libertad religiosa* (Razón y Fe, Madrid 1966). Poco después, P. PAVAN y otros, *Vaticano II. La libertad religiosa, declaración «Dignitatis humanae»* (Taurus, Madrid 1969); M.ª T. COMPTE GRAU, «Libertad religiosa y bien común», en INSTITUTO SOCIAL LEÓN XIII, *Los nuevos escenarios de la violencia,* o.c; J. M. DÍAZ SÁNCHEZ, «La declaración conciliar *Dignitatis humanae* sobre la libertad religiosa», en ibíd., 37-58; J. HAMER - Y. CONGAR, *La libertad religiosa. Declaración «Dignitatis humanae personae»* (Taurus, Madrid 1969). El inspirador de este cambio, además del cardenal jesuita A. Bea fue el profesor, también jesuita, J. C. Murray, sobre el que ha estudiado J. L. MARTÍNEZ MARTÍNEZ, *Consenso público y moral social: las relaciones entre catolicismo y liberalismo en la obra de John Courtney Murray, S.J.* (Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2002). Entre las obras de J. C. Murray sobre la libertad religiosa, destacan «The Problem of Religious Freedom»: *Theological Studies* 25 (1964) 503-575, y «La declaración sobre la libertad religiosa»: *Concilium* 15 (1966) 6-19. También, G. DEL POZO ABEJÓN, *La Iglesia y la libertad religiosa* (BAC, Madrid 2007).

de fe sea libre, y nos muestra el comportamiento de Cristo y de los apóstoles.

La autoridad civil debe proteger este derecho que abarca a las personas y comunidades y llega al culto y a otros aspectos de la vida: enseñanza, costumbres... Porque los individuos y la sociedad tienen obligación de buscar la verdad y adherirse libremente a ella (DH 1). Como todas las libertades, debe regularse y limitarse para atender a los derechos de todos, a la paz y al orden público. Y debe ser educada (DH 4-8).

Sin duda se trataba de una actitud que, manteniendo los principios básicos, superaba algunas de las anteriores actitudes eclesiásticas, demasiado influidas por el empeño liberal de hacer iguales a todas las religiones. Porque el liberalismo no se fijaba en la conciencia del individuo, como hubiera sido coherente, sino en la pretendida igualdad de todas las religiones, que justificaba la «neutralidad» estatal.

2. Últimas precisiones sobre la libertad religiosa

Dos ejemplos, entre otros, corroboran cómo, desde el Vaticano II, la Iglesia ha seguido profundizando en la línea consagrada en *Dignitatis humanae*. Así, por ejemplo, sucedió en la España de los años 70 cuando, ante el proyecto de Constitución de 1978, el episcopado español publicó la nota *Los valores morales y religiosos ante la Constitución*. En los números 17-18, tras haber enunciado algunos valores que la Constitución debe proteger, por ser «principios básicos anclados hoy en la conciencia humana universal» (Parte II), o por ser «expresión de la conciencia de nuestro pueblo» (Parte III), dedica un apartado nuevo (Parte IV) al «desarrollo de la libertad religiosa». Asimismo, es más que oportuno fijarse, para la cuestión que nos ocupa, en el contenido de SRS 41, donde se recuerda que: «La Iglesia [...] no propone sistemas o programas económicos y políticos, ni manifiesta preferencia por unos o por otros, con tal de que la dignidad del hombre sea debidamente respetada y promovida, y ella goce del espacio necesario para ejercer su ministerio en el mundo». El respeto a los derechos humanos y la tutela de la libertad religiosa es todo lo que la Iglesia pide a los sistemas políticos.

De modo más reciente, tanto el magisterio de los obispos españoles como el magisterio pontificio han seguido insistiendo en la centralidad de la libertad religiosa. En *La verdad os hará libres* (20-11-1990), los obispos españoles, en un ambiente que tiende a difuminar la verdad y a subordinarla a un falso concepto de libertad insisten en la responsabilidad necesaria para actuar como personas. En

Centesimus annus, en cambio, Juan Pablo II reivindica la libertad religiosa frente a totalitarismos y fundamentalismos actuales. Son dos perspectivas complementarias [5].

Es muy interesante, pensando en un mundo en el que, como ha escrito el papa Benedicto XVI [6], las certezas éticas han saltado por los aires, detenerse, como lo hace *La verdad os hará libres,* en la libertad y la conciencia. Y esto, porque el concepto de libertad, intrínsecamente unido al de verdad, que es Dios (n.39), debe ser anunciado de nuevo. La libertad, así entendida, no es, sin más, la posibilidad de elegir, sino de elegir lo que es bueno para sí y los otros, lo justo, lo verdadero, lo que agrada a Dios. Como la experiencia nos dice que a veces nos equivocamos en esta elección, la libertad es una tarea en la que debemos crecer. Es la liberación de lo que nos impide elegir lo que Dios quiere. Desde esta perspectiva la verdad es condición para la libertad y nos hace libres. En este sentido la libertad es signo de que somos imagen de Dios. Para crecer en esta libertad, el hombre no puede desligarse de referencias objetivas, compromisos y responsabilidades. La conciencia, por su parte, es el campo donde se relacionan, dentro del hombre, la verdad y la libertad. Es la facultad que le dicta al hombre lo que es bueno y malo y le incita al bien. Por ser la voz de Dios en el hombre, es instancia inviolable. Pero debe confrontarse con instancias objetivas y, en definitiva, con Dios. Por eso es preciso formarla [7]. Quien no lo hace no puede apelar a su conciencia subjetiva. Cuando es honesta, debe ser seguida, aunque esté equivocada (n.41).

Conceptos muy semejantes sobre la conciencia, la libertad y la verdad aparecen también en la que fue la última encíclica social de Juan Pablo II. En varios pasajes de CA (17, 38-39, 41) el Papa trata la relación entre libertad y verdad. Así podemos leer: «La obediencia a la verdad sobre Dios y sobre el hombre es la primera condición de la libertad». Acabamos de aludir a cómo aborda el tema VL y no es necesario precisar más. Es interesante, también, detenerse en la de-

[5] Estudian con precisión la enseñanza de Juan Pablo II en este punto: J. M. Díaz Sánchez, «La libertad religiosa como derecho fundamental en Juan Pablo II. Origen, formación y desarrollo de su magisterio pontificio»: *Sociedad y Utopía* 27 (2006) 219-239; G. Feliciano, «La libertad religiosa en las enseñanzas de Juan Pablo II», a.c., 407-418; J. L. Martínez Martínez, *Libertad religiosa y dignidad humana,* o.c., 130-183.

[6] Con mucha frecuencia ha tocado el tema de la libertad religiosa. Tanto el Mensaje para la Jornada de la Paz 2011: *La libertad religiosa, camino para la paz* (8-12-2010), como el Discurso al cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede (10-1-2011) se centraron en la libertad religiosa. Cf. mi comentario a ambos en: «Dos consideraciones papales sobre la libertad religiosa»: *Razón y Fe* 1348 (2011) 97-106.

[7] R. M.ª Sanz de Diego, «La sociedad libre y los totalitarismos», en J. J. Pérez-Soba (ed.), *«Para ser libres Cristo nos ha liberado» (Gál 5,1).* Actas del Congreso de Teología Moral (Facultad de Teología «San Dámaso», Madrid 2003).

fensa cerrada que el Papa hace de los derechos de la conciencia (CA 29), atendiendo tanto al mundo excomunista como al Primer Mundo y al rebrotar de fundamentalismos integristas. En esta misma línea, es significativo que CA 47 describa la libertad religiosa como «fuente y síntesis» de los derechos humanos, en la medida en que se refiere a lo más sagrado del hombre: su conciencia. La libertad religiosa ocupa así un puesto destacado entre los valores que defiende el magisterio político de la Iglesia.

Por su parte, como prueba del nuevo talante de la Iglesia en el aprecio a esta libertad y dando por hecho que doctrinalmente ya está bien fundamentado, la instrucción pastoral *Moral y sociedad democrática* se refiere en dos ocasiones a la libertad de conciencia: se felicita de los avances habidos en este terreno en la sociedad española (n.7); advierte del peligro grave que supone para la libertad de conciencia una democracia mal entendida (n.26).

En cuanto a la libertad en general, la instrucción pastoral reitera que la propuesta moral que hace la Iglesia no pretende, de ningún modo, violentar la libertad humana (MSD 4. Cf., también, VL 51). Y a la luz de las entonces recientes encíclicas de Juan Pablo II *Veritatis splendor* (6-8-1993) y *Evangelium vitae* (25-3-1995) dedica toda la primera parte a reflexionar sobre la relación constitutiva de la libertad con la verdad del hombre. Y para dejar constancia de una realidad, señala los resultados de una libertad y de unas «libertades» vividas a menudo sin apenas otra referencia que la misma «libertad», entendida como la mera capacidad de elegir y hacer cualquier cosa: drogas, delincuencia, familias rotas, la búsqueda exclusiva del propio bienestar «sea como sea», terrorismo, ausencia de profesionalidad y de empeño por el trabajo bien hecho, violación de los compromisos contractuales, cargos públicos utilizados como medio de enriquecimiento ilegítimo (MSD 9). Hay, pues, tanta necesidad de verdad como de libertad; verdad en lo que se dice y, todavía más, en lo que se hace: en los medios de comunicación social, en los políticos, en los profesionales... (n.10). Porque la mentira y la manipulación crean un clima de desconfianza que tiende a reforzar el individualismo y retrae a muchos del trabajo solidario por el bien común (ibíd.).

Todo ello parece dar la razón a un principio fundamental de la enseñanza moral de la Iglesia: la libertad florece realmente cuando hunde sus raíces en la verdad del hombre (n.11). Esta verdad no es algo quimérico, inalcanzable o subjetivo. El predicarla, como hace la Iglesia, no supone ningún tipo de dominio sobre las conciencias (n.12). Además, no es una verdad exclusiva de la Iglesia. La Iglesia confía en la capacidad de la razón humana para la verdad porque confía en su Creador. Negar que la verdad existe y se hace percepti-

ble para el hombre equivale a sustraer a sus opciones libres toda orientación razonable (n.14).

El núcleo de la verdad del hombre que la Iglesia anuncia es que todos estamos llamados a vivir según lo que somos: hijos de Dios y hermanos de nuestro prójimo (n.16). La libertad se desarrolla plenamente cuando, más allá de la pura reciprocidad, el ser humano está dispuesto a salir al encuentro del hermano haciéndose prójimo de él, aun sin poder esperar un comportamiento semejante de su parte (n.18). Cuando se pretende una libertad entendida como la desvinculación o incluso el rechazo de todo lo que no sea la propia voluntad, se va en contra de la ley fundamental de la vida y se cae en la mayor de las esclavitudes: el capricho irracional. Es el pecado que nos tiraniza (n.20).

3. **Un cambio llamativo**

Es innecesario volver a repetir que, tras la postura inicialmente opuesta de Gregorio XVI y Pío IX a la libertad religiosa tal como la planteaba el liberalismo, *Dignitatis humanae* supuso un cambio llamativo en la enseñanza de la Iglesia. Sin negar buena parte de sus presupuestos tradicionales —la Iglesia católica es la verdadera y tanto los individuos como la sociedad tienen obligaciones respecto a ella— se abría a una perspectiva nueva, acorde también con el nuevo planteamiento que fuera de la Iglesia se hacía sobre la libertad religiosa, no basada ya en la igualdad de todas las religiones. El que la Iglesia católica se considere la verdadera no impide, como declaró el Vaticano II (NAe 2), el respeto sincero hacia las demás, que no pocas veces reflejan un destello de la verdad [8].

Los documentos posteriores han partido de este planteamiento tradicional y nuevo que supone, una vez más, poner al hombre como centro. Al comenzar la última década del siglo XX, el magisterio de la Iglesia ha vuelto a recordar los temas de que nos hemos ocupado en este capítulo y a profundizar en los dos conceptos básicos: la libertad y la conciencia. ¿Por qué? Ciertamente porque ambos valores pertenecen al núcleo imprescindible para vivir como personas humanas. Y, quizá también, porque se piensa que el hombre y la mujer de hoy tenemos peligro de ser menos libres y de escuchar menos a nuestra conciencia.

Libertad y conciencia no son, en el pensamiento de la Iglesia, conceptos opuestos, sino complementarios. Lo han hecho patente *Centesimus annus* y *La verdad os hará libres,* que ya desde el mismo

[8] El *Catecismo de la Iglesia Católica* lo enuncia en los números 2104-2105.

título deja diáfana su tesis: no hay comportamiento auténticamente libre si no está basado en la verdad. Resumiendo: el hombre no está obligado a acertar siempre, pero sí a buscar la verdad; la verdad compromete; es decir, la persona está obligada en conciencia a seguir la norma que ha descubierto como verdadera; por tanto, no se puede separar la libertad de la responsabilidad; de otro modo, se actúa de forma irracional (no personal) o de mala fe (sin dignidad) (n.39-40):

La libertad, pues, está indisolublemente relacionada con la verdad e implica conocimiento de la misma verdad y conciencia de la propia responsabilidad. Si no se parte de aquí, es imposible el diálogo con ciertas ideologías y mentalidades, porque el lenguaje será equívoco.

Para *Centesimus annus* el fracaso del comunismo (que niega la libertad de mil formas concretas) y del capitalismo «salvaje» (que considera la libertad económica como supremo valor) parten de un error antropológico; es decir, de una falsedad (n.39). La libertad económica es solo un aspecto de la libertad humana (n.44). No se puede impunemente negar la libertad del hombre ni encumbrar un aspecto de la libertad como algo absoluto. De otro error parte el totalitarismo: un grupo niega la libertad de los demás porque se cree en la posesión de LA verdad y no admite un criterio objetivo del bien y del mal. Las consecuencias de este error quedan patentes en la historia de este siglo (ibíd.).

Así, para la Iglesia, libertad es facultad de obrar el bien, conocido por la recta razón y elegido por convicción. Según la fe, el hombre libre es el hombre liberado de todo aquello que le impide obrar el bien, de trabas externas (leyes, presión social, represión...) e internas (pasiones de egoísmo, orgullo, lujuria...). Por eso, puede decir CA 41 que la perfecta realización del hombre consiste en la donación libre de sí mismo. Toda otra realización es alienación encubierta o manifiesta. Se trata de un proceso: el hombre se va haciendo libre a medida que se va liberando externa e internamente.

En definitiva, tanto en el ámbito personal como en el político, la libertad debe basarse en la verdad buscada con honradez de conciencia. Negar esta relación conduce, como la historia lo demuestra, a catástrofes humanas (pueblos sometidos en virtud de la «verdad comunista», la miseria del Tercer y Cuarto Mundo, víctimas de la «libertad capitalista»). Esta última constatación no nace del pesimismo: se basa en la historia actual. Juan Pablo II, que ha vivido personalmente en el mundo comunista y en el capitalista, aprovecha su experiencia de las deformaciones que ha sufrido de hecho la libertad. Es de agradecer su recuerdo y la profundización en el concepto auténtico de libertad, tan distante de la posibilidad de hacer lo que quiero.

Se trata de liberarnos de lo que no nos deja hacer lo que debemos hacer en conciencia. Crecer en libertad y en conciencia es crecer en calidad y en dignidad humanas. La libertad y la conciencia no son ya conceptos conflictivos y se han convertido en retos y en estímulos para crecer como seres humanos.

Al defender la libertad religiosa, la Iglesia no está defendiendo una parcela suya, está defendiendo al ser humano. Como ha proclamado Benedicto XVI, el hombre es el único ser capaz de entablar una relación seria y consciente con su Creador porque solo él trasciende el orden de lo creado [9]. Esta es la verdad que el orden político debe reconocer, proteger y garantizar. Haciéndolo así, no se protege solo la experiencia religiosa, «la fe», ni se viola la neutralidad, sino que además se protege al hombre y su personalidad. Se permite que el hombre entre en diálogo con su conciencia, «presencia imperiosa de la voz de la verdad dentro del sujeto mismo», como escribió el Papa antes de serlo [10].

Sin duda ha habido un cambio decisivo en la postura del magisterio eclesial desde el siglo XIX hasta hoy. Sin duda, hoy la Iglesia es más fiel a Dios (que merece ser servido libremente y en conciencia), al hombre, a la libertad y a la conciencia. Más brevemente a la dignidad del hombre [11].

Aunque para el magisterio eclesiástico se trata hoy de una cuestión clara, la realidad es que en casi un tercio de los 195 países del mundo no se puede vivir la libertad religiosa [12]. Con frecuencia, las minorías cristianas han sufrido ataques violentos y asesinatos en Asia y África. Benedicto XVI se ha hecho eco de ello en el Mensaje al cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede de enero de 2010. Todo ello es una razón poderosa añadida para que la Iglesia exponga y difunda su punto de vista.

[9] *Angelus* (4-12-2005), en BENEDICTO XVI, *Enseñanzas al Pueblo de Dios.* I: *Año 2005* (BAC, Madrid 2009) 577-578.

[10] J. RATZINGER, *Ser cristiano en la era neopagana,* Encuentro, Madrid 1995, 29. Ideas parecidas en J. RATZINGER, *Fe, verdad y tolerancia* (Sígueme, Salamanca 2005) 178-179.

[11] J. L. MARTÍNEZ MARTÍNEZ, *Libertad religiosa y dignidad humana,* o.c.

[12] AYUDA A LA IGLESIA NECESITADA (AIN), *Informe 2008 sobre la libertad religiosa en el Mundo* (Madrid 2008). Estos informes se actualizaban anualmente.

CAPÍTULO XVII

RELACIONES IGLESIA-ESTADO

BIBLIOGRAFÍA

AA.VV., *Aspectos políticos de lo religioso en una sociedad plural* (Universidad Pontificia, Salamanca 1978); AA.VV., *Iglesia y Estado en España. Régimen jurídico de sus relaciones* (Rioduero, Madrid 1980); BERZOSA MARTÍNEZ, R., *La relación Iglesia-comunidad política a la luz de «Gaudium et spes», 76 (doctrina teológica y jurídica)* (Eset, Vitoria 1998); CORRAL SALVADOR, C., *Derecho internacional concordatario* (BAC, Madrid 2009); GOITI ORDEÑANA, J., *Sistema de derecho eclesiástico del Estado,* 2 vols. (Kursaal, San Sebastián 1991); GONZÁLEZ-CARVAJAL, L., *Presencia pública de los cristianos en un Estado laico.* Lección inaugural del curso académico 2009-2010 (Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2009); MAIRENA, J., *Estado y religión. El valor religioso en el ordenamiento jurídico del Estado* (Universidad Pontificia, Salamanca 1968); MARTÍNEZ BLANCO, A., *Derecho eclesiástico del Estado,* 2 vols. (Tecnos, Madrid 1993); RODRÍGUEZ AISA, M.ª L, «Comunidad política y comunidad religiosa», en AA.VV., *Iglesia, Estado y sociedad internacional: libro homenaje a D. José Giménez y Martínez de Carvajal* (San Pablo-CEU, Madrid 2003) 263-274; ROUCO VARELA, A. M.ª, *España y la Iglesia católica* (Planeta, Barcelona 2006); ÍD., *Estado e Iglesia en la España del siglo XVI* (BAC, Madrid 2001); ÍD., *Relaciones Iglesia-Estado en la España del siglo XXI* (Universidad Pontificia, Salamanca 1996); ÍD., *Teología y derecho: escritos sobre aspectos fundamentales de derecho canónico y de las relaciones Iglesia-Estado* (Cristiandad, Madrid 2003); SOLER, C., *Iglesia y Estado en el Vaticano II* (Eunsa, Pamplona 2001); SOUTO PAZ, J. A., *Derecho eclesiástico del Estado. El derecho de libertad de ideas y creencias* (Marcial Pons, Madrid 1992); VERA URBANO, F., *Derecho eclesiástico,* I (Tecnos, Madrid 1990).

El cristianismo y, en nuestro caso, la Iglesia católica están llamados a dar testimonio de un mensaje religioso que no solo mira al «más allá», sino también al «más acá». Es el cristianismo una religión de *encarnación* que testimonia en el mundo la opción preferencial de Dios por el hombre. La dimensión social de la fe cristiana, así como la propia confesión religiosa cristiana, son, como otras confesiones religiosas, expresión de la libertad humana que las autoridades públicas deben reconocer y garantizar. Dicho esto no puede negarse que la expresión «relaciones Iglesia-Estado» o «Iglesia-comunidad política», que condensa lo explicado en estas primeras líneas, es ambigua y se presta a confusiones. Puede significar:

— Relaciones entre cristianismo y política.

— Relaciones entre la jerarquía eclesiástica y los asuntos políticos.

— Relaciones entre la Iglesia y el Estado.

— Relaciones entre la Iglesia y la comunidad política [1].

Estado y comunidad política no son términos idénticos. Basta con recordar que el Estado es un elemento de la comunidad política [2]. Esto hace que las relaciones entre la Iglesia y el Estado deban entenderse como una concreción jurídica (relación de derechos y deberes) que ha seguido diversos caminos a lo largo de la historia. Como en buena parte de este tiempo se utilizó la expresión «Relaciones Iglesia-Estado» y la siguen empleando algunos manuales, la utilizamos aquí, conscientes de que es más exacto «Comunidad política». Y conscientes, también, de que algunos de los temas que abordaremos (confesionalidad de partidos, sindicatos, etc.) desbordan el concepto «Estado».

Para una mejor comprensión de lo apuntado es preciso que hagamos un breve repaso histórico desde el mundo heleno y romano hasta nuestros días.

Antes del advenimiento del cristianismo la diferenciación entre lo político y lo religioso era inexistente. La religión era la religión de la *polis,* de la *civitas* y del *imperio.*

El cristianismo se encuentra con una situación de hecho en el Imperio romano: el emperador es, a la vez, autoridad política y religiosa. El cristianismo predica la distinción de ambas esferas. Se acepta y obedece a la autoridad política, pero se desliga este deber del que los cristianos tienen para con Dios.

El conflicto que se produjo con Roma no derivó de la negativa de los cristianos a obedecer a la autoridad, sino del temor a la expansión de una fe que podía suponer consecuencias sociales trascendentales (superación de la distinción entre hombres libres y esclavos, la concesión del matrimonio a los esclavos). De ahí las persecuciones que intentaron acabar con la expansión del cristianismo [3].

Esta situación varió, como veremos al tratar la cuestión de la confesionalidad, con la promulgación del Edicto de Milán (313 d.C.) y el Edicto de Tesalónica (380 d.C.). A partir de este momento la religión cristiana se define como religión del Imperio y se inicia «la cristiandad».

[1] J. M.ª Díaz Moreno, «Las relaciones entre la Iglesia y la comunidad política», en A. A. Cuadrón (coord.), *Manual de doctrina social de la Iglesia* (BAC-Fundación Pablo VI, Madrid 1993) 717-738.

[2] Así lo hemos expuesto en el capítulo XIV.

[3] Lo hemos expuesto en el capítulo II, lo mismo que los pasos dados sobre la confesionalidad estatal.

Tras la decadencia del Imperio romano a raíz de la invasión de los bárbaros, se produce un vacío de poder civil en el Imperio romano occidental que llenan los Papas, únicos señores de Roma, y se completa con la creación de los Estados Pontificios en el siglo VIII. Ello hace que la autoridad política y religiosa se confundan, dando lugar al modelo *hierocrático* en un sistema de «potestad directa».

A partir de la Edad Media se sustituye el sistema de *potestad directa* por el sistema de *potestad indirecta.* Esta surge de la *distinción* entre la Iglesia y el Estado y la *subordinación* de este a la Iglesia. La doctrina de la *potestad indirecta* fue sistematizada por santo Tomás de Aquino y Juan de Torquemada, pero fue la Escuela de Salamanca la que la estudió y la desarrolló [4].

Este sistema, con variaciones, es el que ha pervivido hasta el Concilio Vaticano II. La doctrina del Vaticano II en la cuestión de las relaciones Iglesia-Estado implica un giro al basar aquellas en los principios de *independencia* y *colaboración.*

Junto a los sistemas descritos pueden destacarse otros dos:

— *Sistema de opresión de la Iglesia por el Estado.* Suele ser consecuencia de una visión totalitaria del Estado y de la negación del derecho a la libertad religiosa. Este sistema es el que se institucionalizó en los países de la Europa comunista y pervive de algún modo en China.

— *Sistema de mutuo desconocimiento.* Suele darse en sistemas políticos que, en nombre de la *independencia* y la *separación,* dan lugar a dos órdenes incomunicados: el religioso y el político. Desde esta perspectiva la Iglesia y las Iglesias serán meras asociaciones civiles.

Tras esta exposición debemos atender al cambio sustancial que en materia de relaciones Iglesia-Estado ha dado la Iglesia católica.

1. El planteamiento nuevo del Vaticano II

El reconocimiento de la autonomía de las realidades temporales, así como la asunción de un nuevo modo de hacerse presente en el mundo, hicieron posible que el Concilio Vaticano II caminara hacia la superación de la teoría del poder indirecto [5]. Este cambio de rumbo se precisa en GS 76.

En *Gaudium et spes* el Concilio habla de comunidad política y no de Estado para explicar las relaciones que la Iglesia establece con los grupos humanos, independientemente de la forma política concreta

[4] Remitimos al capítulo III y al VI sobre la Escuela de Salamanca.
[5] Se adelantó algo de este planteamiento nuevo en el capítulo XI.

que adopten los Estados. La Iglesia no se dirige al Estado, sino a las personas en bien de cuyos derechos existe este.

Frente a la confusión que impregnaba la teoría de la potestad indirecta, *Gaudium et spes* parte de una *distinción neta entre ambas sociedades*. Y, para ayudar a clarificar el tema, se distingue también entre la acción de los cristianos en política —ya actúen individualmente o asociados— y la actuación oficial de la Iglesia. Esta distinción significa que: la Iglesia no está ligada a sistema político alguno; la Iglesia y el Estado son independientes y autónomos cada uno en su propio terreno.

Lo cual no excluye, al contrario exige, la regulación de una colaboración necesaria que tenga en cuenta que ambas sociedades están al servicio de la vocación personal y social del hombre; la Iglesia ejerce su misión en el mundo y utiliza para ello medios temporales; y las realidades temporales y sobrenaturales están estrechamente unidas entre sí.

Después de lo dicho es útil sintetizar las *líneas maestras* que presiden la relación Iglesia-Estado:

— La Iglesia no pone su esperanza en privilegios concedidos por el poder civil.

— La Iglesia renunciará al ejercicio de derechos adquiridos, si consta que dañan la pureza de su testimonio o si las condiciones de vida lo demandan.

— La Iglesia puede en todo momento predicar su fe, exponer su doctrina social y política y dar su juicio moral sobre estas realidades temporales cuando lo exija el bien de las personas y utilizando para ello medios acordes con el Evangelio.

Se ha abierto así un camino nuevo. Abandonando esquemas antiguos, que creaban confusión entre el poder político y la Iglesia, esta pedía sobre todo libertad para ella y para otras confesiones religiosas [6].

2. Aplicación a España durante la época de Franco

Las enseñanzas contenidas en *Gaudium et spes* a propósito de la cuestión que nos ocupa quedaron plasmadas, para el caso español, en el documento *Iglesia y comunidad política* que la Conferencia Epis-

[6] Un estudio completo sobre las posibles formas de relación Iglesia-Estado y sobre los modos de plantear jurídicamente esta relación se encuentra en C. Corral Salvador - J. M.ª Urteaga Embil, *Diccionario de derecho canónico* (Tecnos, Madrid ²2000) s.v. «Acuerdos (Convenios) episcopales», «Concordato», «Relaciones Iglesia-Estado».

copal Española publicó en enero de 1973. Este documento resume (n.42-48) la doctrina de *Gaudium et spes* —«mutua independencia y sana colaboración»— y especifica, aplicándola a España, cuatro consecuencias. Merece la pena recordar sus líneas maestras:

— Es preciso clarificar, para que sea real la independencia, que la Iglesia no está ligada a ningún sistema político.

— Hay que salvar la libertad de la jerarquía de la Iglesia en su relación con la autoridad del Estado. Y esta libertad en lo religioso debe extenderse a todos.

— La Iglesia no quiere privilegios, pues desea un régimen de libertad para todos. Y reconoce que es la comunidad política la que debe decidir su forma de gobierno y que este conserva el derecho a defenderse de los abusos que puedan producirse.

— A la vez, la Iglesia, que no quiere protagonismo político en el futuro, pide libertad para sí y para todos.

Casi diez años después de clausurado el Concilio Vaticano II, la Iglesia católica en España todavía se enfrentaba a estos problemas: confesionalidad, revisión del Concordato de 1953 y renuncia a los privilegios del fuero y de presentación de obispos. Problemas a los que había que añadir la ayuda económica del Estado a la Iglesia y la presencia de eclesiásticos en instituciones políticas.

3. Nueva reflexión para una España democrática

En reiteradas ocasiones antes y después del fallecimiento del jefe del Estado español, Francisco Franco, los obispos españoles confesaron su disposición a renunciar a todo tipo de privilegios que el Estado pudiera haber concedido a la Iglesia católica en España. Lo ratificó el cardenal arzobispo de Madrid y presidente de la CEE, mons. Vicente Enrique y Tarancón, en su famosa homilía de Los Jerónimos en noviembre de 1975, al comenzar el reinado de Juan Carlos I. En noviembre de 1977 el episcopado español en pleno lo ratificó en su declaración colectiva *Los valores morales y religiosos ante la Constitución*. En esta declaración podemos leer:

> «La Constitución en ciernes [no se había aún publicado, ni aprobado el proyecto] se propone afirmar, según parece, la plena vigencia de la libertad religiosa, renunciando a la fórmula del Estado confesional. El Episcopado español hizo pública, hace cuatro años, su posición sobre la confesionalidad del Estado, dejando su decisión a la sociedad civil y al Estado que la encarna y reclamando para la Iglesia la plena libertad en el ejercicio de su misión» (n.17).

A continuación hacían notar que no basta afirmar la no confesionalidad del Estado. Es preciso hacer posibles las relaciones constructivas entre el Estado y las Iglesias y para ello hace falta evitar interpretaciones laicistas que pretendan ignorar el peso del catolicismo en la sociedad española.

Concretando aún más, los obispos españoles aspiraban entonces «a un tratamiento sobrio y constructivo de la significación de la Iglesia católica en España, en términos de independencia recíproca en relación con el Estado, de respeto de competencias y de posibilidad de establecer acuerdos sobre materias de interés común» (n.18).

Posteriormente, tanto en las notas con las que los obispos han querido iluminar a los católicos ante las elecciones [7], como en las dos instrucciones pastorales *Los católicos en la vida pública* (22-4-1986) y *La Verdad os hará libres* (20-11-1990), la Conferencia Episcopal Española ha mantenido una línea de conducta inspirada en esos principios sin necesidad de explicitarlos de nuevo. Tan solo han tenido interés en dejar constancia de que la independencia entre la Iglesia y el Estado no excluye el que la Jerarquía de la Iglesia pueda expresar su opinión sobre la vertiente moral de la vida pública (CVP 41; VL 1-2).

4. Desde el bien del hombre

Superada cualquier forma de confusión o de menor reconocimiento de la autonomía del Estado, el planteamiento del Vaticano II y sus aplicaciones a España, así como las enseñanzas de Juan Pablo II y Benedicto XVI responden mejor al espíritu del Evangelio y a la sensibilidad del mundo de hoy en lo que se refiere a la relación entre las dos sociedades, Iglesia y Estado. Una forma de plasmar jurídicamente este planteamiento conciliar son los *Acuerdos Iglesia-Estado* entre la Santa Sede y el *Estado español.* Como indica acertadamente J. M.ª Díaz Moreno, «el Vaticano II ha señalado como *único fundamento válido* de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, el mejor y más eficaz servicio a los hombres» [8]. Ambas sociedades deben servir al hombre y en este punto se encuentran. Por eso deben *colaborar.* Pero cada una con sus fines y medios propios: por eso deben distinguirse y *ser independientes:*

[7] R. M.ª Sanz de Diego analiza el contenido y tono de estas Instrucciones en «Obispos españoles y elecciones (1975-1996)»: *XX Siglos* 43 (2000) 24-31.

[8] *Derecho canónico* (ICADE. Facultad de Derecho, Madrid 1990) 419-421. El mismo autor en *Derecho eclesiástico del Estado.* Curso 1999-2000 (ICADE. Facultad de Derecho, Madrid) expone con precisión la novedad que supuso el Vaticano II en este punto: p.87-93.

— El fin del Estado es lograr el bien común y este no puede prescindir del aspecto religioso, esencial para el hombre. Por eso el Estado incumple su deber si no lo promueve y si no respeta y protege el ejercicio de la fe de sus ciudadanos.

— El fin de la Iglesia es potenciar la religiosidad de sus fieles. Pero esta no es un hecho meramente interior, sino que impulsa a una acción orientada al bien común. Como además este depende del concepto de persona que se tenga, la Iglesia debe emitir juicios morales sobre los asuntos públicos. [9]

Por todo ello:

— *La Iglesia reconoce la autonomía del Estado* y reclama que se reconozca su propia autonomía y se proteja su libertad y la de todos. Como indica CA 45, la Iglesia, al defender su libertad, defiende la de todos.

— En concreto, *la Iglesia reivindica su libertad* para exponer su doctrina y para emitir juicios morales que formen la conciencia de la sociedad no por vía de imposición sino de convencimiento.

— Y reclama para todos los ciudadanos el derecho a la *libertad religiosa,* de la que ya nos hemos ocupado en el capítulo anterior.

[9] Se trata, obviamente, de una postura más matizada y más cercana a la realidad que la que postulaban los defensores del liberalismo religioso, a quienes nos hemos referido en el capítulo IX.

CAPÍTULO XVIII

CONFESIONALIDAD Y LAICIDAD

BIBLIOGRAFÍA

AA.VV., *Aspectos políticos de lo religioso en una sociedad plural* (Universidad Pontificia, Salamanca 1978); AA.VV., *Iglesia y Estado en España. Régimen jurídico de sus relaciones* (Rioduero, Madrid 1980); ÁLVAREZ VÉLEZ, M.ª I. - ALCÓN, F., *Las Constituciones de los quince Estados de la Unión Europea* (Dykinson, Madrid 1996); BENEDICTO XVI, *Enseñanzas al Pueblo de Dios*. II: *Año 2006* (BAC, Madrid, 2011); CORRAL SALVADOR, C. - URTEAGA EMBIL, J. M.ª, *Diccionario de derecho canónico* (Tecnos, Madrid ²2000); DÍAZ MORENO, J. M.ª, *Derecho eclesiástico del Estado*. Curso 1999-2000 (ICADE. Facultad de Derecho, Madrid ³2007) 59-93; IBÁN, I. C. - FERRARI, S., *Derecho y religión en Europa occidental* (McGraw-Hil, Madrid 1998); ROUCO VARELA, A. M.ª, *Las relaciones Iglesia-Estado. Perspectivas actuales*. Discurso de ingreso en la Real Academia de Doctores (Madrid 2008); VEGA GUTIÉRREZ, A. M. (coord.), *Religión y libertades fundamentales en los países de las Naciones Unidas* (Comares, Granada 2003); VELASCO SABATER, J. M., «Régimen jurídico de las Iglesias y comunidades religiosas en diversos países de Europa Central»: *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado* 17 (2001) 423-436.

La cuestión de la confesionalidad es un aspecto o consecuencia del planteamiento sobre las relaciones Iglesia-Estado a que nos hemos referido en el capítulo anterior, aunque abarca ámbitos más amplios. Por *confesionalidad del Estado* entendemos *la profesión solemne de una fe como única religión oficial de un Estado*. No afecta solo a la Iglesia católica: existen confesionalidades de otros tipos: musulmana, anglicana, aunque lógicamente nos referiremos más a la que, en algún tiempo, ha estado vigente en España. Habitualmente la confesionalidad ha ido acompañada de la negación de libertad a otras religiones o, a lo sumo, de tolerancia respecto a ellas. Pero no tiene por qué ser así. De hecho, en la última etapa del régimen de Franco, el Estado seguía siendo confesional pero existía una Ley de libertad religiosa.

Suelen distinguirse *dos tipos de confesionalidad:*

— La confesionalidad formal o *teológica* incluye la afirmación de que la religión que se profesa es la única verdadera. Así se expresaron, en la historia de España, la Constitución de Cádiz (1812) y, en la época de Franco, la Ley de Principios del Movimiento (1958) [1].

[1] Las Constituciones españolas se pueden encontrar en varias antologías, entre

— La confesionalidad *sociológica* se limita a reconocer que la propia comunidad política profesa mayoritariamente esa religión. La primera constitución que en España recogió este tipo de confesionalidad es la de 1837.

Es preciso señalar que la confesionalidad del Estado se ha defendido, en la Iglesia católica, desde una analogía con lo que se esperaba de los ciudadanos. Igual que estos deben confesar su fe, debía hacerlo el Estado. Así cumplía un doble deber: reconocía la verdadera fe de forma teórica, y la favorecía en la práctica.

La Iglesia aceptó y propició esta confesionalidad desde la conversión de Constantino y el edicto de Teodosio en el Imperio romano. La fundamentó teóricamente en la Edad Media. Más tarde, al margen de la Iglesia, se utilizó con fines políticos en la Paz de Westfalia, y contribuyó, entre otras cosas, al predominio de Francia al quitar fuerza y cohesión al Imperio germánico, dividido también por las confesionalidades católica y luterana de sus diferentes Estados. El absolutismo la enarboló como bandera para apoyar sus pretensiones políticas —la unidad de fe era políticamente rentable— como hemos indicado en diferentes capítulos de este libro [2].

Pero, ya entonces, se advirtieron algunos inconvenientes:

1. El absolutismo utilizaba la confesionalidad para someter a la Iglesia al poder civil (cesaropapismo);

2. No todo lo que hacía el Estado absolutista podía ser aprobado por la Iglesia, aunque presuntamente se hacía en nombre de la fe;

3. Tras la escisión protestante, en los Estados europeos —era aquí donde se había instaurado principalmente la confesionalidad católica— ya no existía unidad de religión, pues convivían católicos y protestantes. La confesionalidad se había arbitrado —al margen de la Iglesia— como solución tras la Guerra de los Treinta Años (Paz de Westfalia, 1648: la religión del príncipe es la del Estado). Pero la realidad demostró pronto que se trataba de una mala solución y hubo que atemperarla con una tolerancia práctica.

El *liberalismo,* al defender la separación Iglesia-Estado como fórmula contraria al absolutismo, y el *marxismo,* al intentar erradicar el sentimiento religioso, contribuyeron a que el magisterio de la Iglesia defendiese la confesionalidad en un intento de encontrar un sitio para Dios en la vida pública.

otras: E. Tierno Galván, *Leyes políticas españolas fundamentales: 1808-1936* (Tecnos, Madrid 1968); P. Farias, *Breve historia constitucional de España (seguidos de los textos constitucionales desde la Carta de Bayona a la Ley Orgánica* (Doncel, Madrid 1975; R. Rico Linage, *Constituciones históricas. Ediciones oficiales* (Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla 1989). Sólo esta última incluye la Constitución de 1978.

[2] Imperio romano (capítulo I); cosmovisión religiosa medieval (capítulo III); Paz de Westfalia y absolutismo (capítulo VII); Liberalismo y marxismo (capítulo IX).

Desde esta perspectiva teórica se apoyaba la confesionalidad del Estado como *régimen ideal,* aunque eran cada vez menos los países que la mantenían. La Santa Sede no dejó nunca de mantener relaciones amistosas y de cooperación con Estados no confesionales o incluso de una confesionalidad distinta: anglicana, musulmana, etc.

Se trata de un aspecto o consecuencia del nuevo planteamiento de las relaciones Iglesia-Estado a que nos hemos referido en el capítulo anterior. También en este punto el Concilio Vaticano II supuso una inflexión decisiva que orientó por otros caminos el pensamiento de la Iglesia. Este es el punto de partida en el presente capítulo.

1. Dos documentos del Concilio Vaticano II: *Gaudium et spes* y *Dignitatis humanae*

El Vaticano II rompe significativamente con esta línea ideológica. Ya hemos visto en el capítulo anterior cómo GS 76, al señalar la absoluta *independencia* entre Iglesia y Estado y al pedirle a este solamente *libertad* —y no una profesión de fe— se colocaba en una perspectiva distinta de la tradicional.

Con más claridad se aborda esta cuestión en la declaración sobre la libertad religiosa *Dignitatis humanae,* especialmente en su número 6. Partiendo de la premisa de que el Estado tiene que promover el bien común y de que el derecho a la libertad religiosa es parte integrante de este bien común, el Concilio hace *varias afirmaciones,* de las que tienen especial importancia la segunda y tercera:

— El poder público debe proteger la libertad religiosa de todos los ciudadanos y crear las condiciones necesarias para su ejercicio.

— Si, en atención a peculiares circunstancias, se otorga a una comunidad religiosa un especial reconocimiento en el ordenamiento jurídico, es necesario que, al mismo tiempo, se reconozca a todos los fieles de otras confesiones el derecho a la libertad religiosa.

— El poder civil debe evitar que la igualdad jurídica de los ciudadanos —que pertenece al bien común de la sociedad— sea lesionada por motivos religiosos.

— El poder civil no puede utilizar la fuerza para imponer o impedir cualquier manifestación religiosa a los ciudadanos, salvo si atentase contra el bien común.

El Concilio pensó que no podía ser más explícito. No compete a la jerarquía de la Iglesia prohibir a una comunidad política confesar públicamente su fe, si lo desea: es asunto propio y exclusivo de esa comunidad. Pero puede desmotivarlo y desaconsejarlo, y es lo que hace. Y puede exigir que se concedan iguales derechos religiosos a los fieles de otras confesiones y exhortar a que no se discrimine a na-

die por motivos religiosos. Esto es lo que dice DH 6. Antes, GS 76 había excluido la confesionalidad al trazar el cuadro ideal de las relaciones Iglesia-Estado, como se ha recordado en el capítulo anterior.

2. Tres aplicaciones distintas para la España de finales del siglo XX

La Conferencia Episcopal Española ha aplicado la doctrina del Vaticano II al caso español en tres momentos diferenciados:

— En *La Iglesia y la comunidad política* (ICP) abordó el tema cuando España era un Estado confesional. El artículo 6.º del Fuero de los Españoles decía que «la profesión y práctica de la religión católica, que es la del Estado español, gozará de la protección oficial». Y el artículo 2.º de la Ley de Principios del Movimiento afirmaba: «La nación española considera como timbre de honor el acatamiento a la ley de Dios, según la doctrina de la Santa Iglesia católica, apostólica y romana, única verdadera, y fe inseparable de la conciencia nacional, que inspirará su legislación».

— En *Los valores morales y religiosos ante la Constitución* (VMRC) y en la *Nota sobre el referéndum constitucional* (NRC) los obispos españoles tomaron postura ante el proyecto de Constitución con talante positivo hacia la aconfesionalidad de esta (art. 16 § 3).

— En *Los católicos en la vida pública* (CVP), tras la Constitución de 1978, que establece que «ninguna confesión tiene carácter estatal», aunque se aluda (art. 16, § 3) a la Iglesia católica y a otras confesiones religiosas.

En ICP 52-56, de acuerdo con DH 6, se remite al Estado y al conjunto de ciudadanos la decisión de expresar o no la confesionalidad y se acentúa la necesidad de garantizar la libertad religiosa a todos. Además, se hace ver que la declaración de confesionalidad lleva consigo la obligación de acomodar la legislación a la ley de Dios y a la doctrina de la Iglesia. Desde esta perspectiva —sin decirlo expresamente— dejan patente su nulo apoyo a la confesionalidad entonces vigente: las leyes optarán por un modo concreto de aplicar la doctrina católica, pero desde esa misma doctrina se pueden intentar otros modelos [3]; si no lo cumple, el Estado puede ser acusado de deslealtad; en todo caso, la Iglesia y su jerarquía no apoyan con su autoridad estas leyes por el mero hecho de que el Estado sea confesional.

En su toma de postura ante el proyecto de Constitución de 1978, los obispos españoles reiteraron en VMRC 17-18 lo expresado en *La Iglesia y la comunidad política.*

[3] Es un eco de la enseñanza entonces reciente (1971) de OA 49, a la que nos hemos referido en el capítulo XI.

La situación es muy distinta en 1986. Dando por supuesta y conocida la aceptación de la Conferencia Episcopal Española de la aconfesionalidad del Estado, en los CVP 39-41 se distancia de dos alternativas inaceptables en la nueva situación jurídica que viven en España la Iglesia y la sociedad: la de quienes piensan que la Iglesia debe imponer sus convicciones con el apoyo de la ley civil, pues esto no está conforme con la doctrina de la libertad religiosa de *Gaudium et spes,* y la de quienes piensan que la aconfesionalidad del Estado descalifica toda intervención de la Iglesia o de los católicos, en cuanto tales, en política.

Supuesto esto, desde el número 125 y hasta el 149, *Los católicos en la vida pública* se enfrenta al problema de la *confesionalidad de asociaciones* (partidos, sindicatos, etc.) e *instituciones* (escuelas, hospitales, MCS, etc.). No aborda la problemática de la confesionalidad del Estado, sobre la que ya era conocido el pensamiento de la Iglesia.

Respecto a las *asociaciones,* establece que es *deseable que existan:* una sociedad que dispone de pocas es una sociedad pobre. Los católicos deben participar en ellas y pueden actuar asociados como católicos. Los obispos distinguen cuatro supuestos distintos: *a)* la participación de los católicos en asociaciones civiles (n.127-128); *b)* asociaciones e instituciones de inspiración cristiana (n.129-137); *c)* asociaciones e instituciones confesionales (n.138-146); *d)* instituciones estrictamente eclesiásticas en el ámbito temporal (n.147-149).

El primer supuesto no necesita ser tratado aquí, pues no roza el problema de la confesionalidad. Sí lo abordan, en cambio, los otros tres. Los obispos sugieren algunos matices.

Existen asociaciones *de inspiración cristiana* que hacen presente la concepción cristiana de la vida en la vida pública. Con una finalidad orientada al bien común, un grupo de católicos se asocia expresando su identidad católica. La Iglesia apoya este tipo de asociaciones. No se trata de confesionalidad porque:

— la inspiración cristiana no excluye la libertad de opciones de los católicos. El que una asociación declare que se inspira en la enseñanza de la Iglesia no quiere decir que las demás no puedan también hacerlo;

— no actúan en nombre de la Iglesia ni pretenden comprometer a la Iglesia con su actuación, aunque deben pretender eficazmente seguir su enseñanza.

Existen también asociaciones *confesionales.* Hay asociaciones que históricamente se han atribuido el nombre de católicas. En su pleno sentido, esto supone que la Iglesia se hace responsable no solo de sus intenciones, sino también de sus actuaciones. Socialmente no se acepta este tipo de asociaciones, pero una sociedad democrática no debería impedir su existencia. En la práctica, la Iglesia —a quien

corresponde velar por el recto uso del nombre de cristiano o católico— las acepta o no dependiendo de varias circunstancias:

— si responden a objetivos y procedimientos católicos, las acepta como una oferta cristiana hecha a la sociedad. Es el caso de *centros de enseñanza o de hospitales* católicos, que ni están necesariamente dirigidos a los católicos ni reservados a ellos, ni excluyen la actuación de otros católicos en instituciones semejantes. Se justifican como un medio para posibilitar una serie de acciones que solo las instituciones confesionales pueden lograr;

— si, por el contrario, las decisiones que deben tomar son con frecuencia coyunturales o están muy condicionadas por factores ajenos a la fe y a la Iglesia y, además, pueden dividir, es más conveniente no aceptarlo: es el caso de los *partidos y sindicatos católicos.* Asociaciones de este tipo pueden dar la impresión de que son las únicas católicas o las preferidas por la jerarquía, sin que esto sea cierto. Y ciertamente tomarán decisiones discutibles, en las que no deben comprometer a la Iglesia, que reconoce la licitud de otras opciones (OA 49) [4].

Respecto a las *instituciones eclesiales en el ámbito de las realidades temporales,* CVP 147-149 defiende su existencia en la sociedad porque son necesarias para conseguir fines que no se consiguen sin ellas. Muchas veces se trata de instituciones canónicas, a las que se puede añadir un reconocimiento estatal y una personalidad civil. Querer negar su presencia en razón de la aconfesionalidad del Estado es caer en el *laicismo,* que niega sus derechos a la Iglesia y a los mismos ciudadanos.

3. Últimas enseñanzas: la laicidad

Cuando llegó el centenario de la Ley francesa de separación Iglesia-Estado (1905), Juan Pablo II, en alusión a la carta encíclica de Pío X: *Vehementer Nos* (11-2-1906) dio un paso más respecto a lo que dijo el Vaticano II: alabó positivamente la separación Iglesia-Estado y la aconfesionalidad de este. En concreto, declaró lo siguiente: «La no confesionalidad del Estado, que es una no intromisión del poder civil en la vida de la Iglesia y de las diferentes religio-

[4] R. M.ª SANZ DE DIEGO, «Los partidos confesionales españoles: historia de varias frustraciones»: *Almogaren* (1998) 11-51; ÍD., «Partidos confesionales españoles: siete modelos fallidos»: *Razón y Fe* 1345 (2010) 251-274; ÍD., «Los partidos confesionales españoles: historia y valoración»: *Estudios Eclesiásticos* 86 (2011) 359-411. Con la misma orientación, J. M. CUENCA TORIBIO, *Sindicatos y partidos católicos españoles: ¿fracaso o frustración? 1870-1977* (Unión Editorial, Madrid 2001). Cf., también, J. M.ª MAGAZ (ed.), *Los partidos confesionales españoles* (Facultad de Teología de «San Dámaso», Madrid 2010).

nes, así como en la esfera de lo espiritual, permite que todos los componentes de la sociedad trabajen juntos al servicio de todos y de la comunidad nacional».

Entendía la laicidad en términos de separación de poderes y no como laicismo ideológico o separación hostil entre las instituciones civiles y las confesiones religiosas Lo confirmaba con la historia del catolicismo francés en el siglo XX. Escribió esto dos meses antes de su muerte, el 11 de febrero de 2005. Se trataba de una aceptación de las tesis liberales: la Iglesia libre en un Estado libre.

Es preciso distinguir con exactitud entre ambas acepciones.

Laicidad, etimológicamente, proviene de la palabra griega «laós», que significa «pueblo», del que más tarde deriva el adjetivo «laikós». El concepto «laico» en el derecho canónico designa al miembro de la Iglesia bautizado que no pertenece al clero. En su acepción política, el término «laico» se predica del Estado que busca diferenciarse y distanciarse de toda confesión religiosa, al tiempo que fortalece su presencia en la vida social. El Estado laico es, en realidad, el Estado aconfesional. En el orden de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, de acuerdo a la doctrina conciliar expuesta en GS 76, la laicidad se entiende como separación, independencia y colaboración entre la Iglesia y el Estado.

Pero *laicidad* no es lo mismo que *laicismo.* En 1945 los obispos franceses, iluminando a los católicos sobre su posible aceptación de la constitución de la IV República, hacían unas distinciones entre varios tipos de laicidad:

— Laicidad *como profanidad* o autonomía de todo Estado, lo que concuerda con la tesis cristiana de la separación entre religión y política, y, por tanto, con el rechazo cristiano a cualquier teocracia.

— Laicidad respetuosamente *neutral,* lo que significa la neutralidad del Estado o aconfesionalidad del Estado.

— Laicidad *hostil,* lo que se expresa como un sistema político basado en una doctrina filosófica de naturaleza materialista y atea de la vida humana y de la sociedad que se impone a las escuelas y a la sociedad en su conjunto.

— Laicismo *indiferente,* que significa que la voluntad del Estado no se somete a ninguna moral superior, lo que le lleva, como consecuencia, a no reconocer otra norma de acción que su interés o la llamada razón de Estado.

De estas cuatro acepciones del término laicidad, la Iglesia acepta las dos primeras y rechaza las dos últimas.

Una distinción semejante debe hacerse a propósito de los términos *secularidad* —calidad de lo que existe en el siglo, es decir, en el tiempo, en el mundo— y *secularización* —proceso según el cual aquello que se consideraba sagrado o eterno pierde estas cualidades

para presentarse desprovisto de cualquier dimensión trascendente—. La secularización con relación a la fe es un proceso que subraya un progresivo distanciamiento entre lo religioso y el hombre, que se explica a sí mismo y su existencia sin referencia alguna a Dios. Con relación al cristianismo, hay que señalar que, si bien en algún momento, la secularización pudo facilitar la purificación del cristianismo, hoy se describe, más bien, como un proceso paulatino de descristianización o vaciamiento religioso de lo cristiano. Si esto se hace en nombre de una pretendida aconfesionalidad hay que saber que esta no implica la destrucción o la ignorancia de lo religioso o de lo cristiano en el ámbito público, reduciendo el hecho religioso al ámbito exclusivo de la conciencia y la actividad de la Iglesia a la sacristía.

Cualquier Estado, también el aconfesional, debe proteger los bienes religiosos, aunque no favorezca a una religión concreta. Es lo que Sarkozy llamó «laicidad positiva» o no excluyente, cuando recibió en París a Benedicto XVI y este aceptó [5]. El presidente francés añadió que para una democracia es una locura privarse de las religiones, sería una falta contra la cultura y el pensamiento, supondría negar la historia de Francia y sería una pretensión exagerada de querer imponer una actitud a la sociedad. La laicidad no es, pues, un simple reconocimiento formal del hecho religioso, recluido en la conciencia del creyente, sino el deber correspondiente de tutelar los derechos ejercidos en una esfera real, privada y pública, de libertad, tal como instituye la Declaración universal de los derechos del hombre en su artículo 18.

Benedicto XVI ha profundizado en este camino. Aunque el objetivo de la encíclica *Deus caritas est* no es tratar asuntos de Moral política, el Papa manifiesta, en los números 28-29, su concepción de una Iglesia que es independiente del Estado. Es lo mismo que expresó a finales de marzo de 2006 a los parlamentarios europeos del Partido Popular:

> «Hay objetivos que son irrenunciables para un cristiano: la protección de la vida en todas sus etapas, desde el momento de la concepción hasta la muerte natural; el reconocimiento y promoción de la estructura natural de la familia, como unión entre un hombre y una mujer basada en el matrimonio, y su defensa contra los intentos de equipararla jurídicamente a formas radicalmente diferentes de unión que, en realidad, la dañan y contribuyen a su desestabilización, y la protección del derecho de los padres a educar a sus hijos» [6].

[5] El Presidente francés lo había expuesto ya en Roma el año anterior, pero al recibir a Benedicto XVI en el Elíseo (12-9-2008) volvió a utilizar la fórmula que el Papa ratificó en su respuesta.

[6] Discurso a los participantes en unas Jornadas de estudio sobre Europa organizadas por el Partido Popular Europeo (30-3-2006), cf. en Benedicto XVI, *Enseñanzas al Pueblo de Dios,* o.c. II, 248-250.

Pero, al no ser verdades de fe, sino postulados de la naturaleza humana, ni son defendidos por la Iglesia con carácter confesional, ni su defensa debe ser asumida solo por la Iglesia, aunque ella debe defenderlos y hay que darle libertad para que lo haga. Semanas después lo expresó ante los obispos italianos:

> «La Iglesia es consciente de que "pertenece a la estructura fundamental del cristianismo la distinción entre lo que es del César y lo que es de Dios" (cf. Mt 22,21), es decir, entre el Estado y la Iglesia, o sea, la autonomía de las realidades temporales, como ha subrayado el Concilio Vaticano II en *Gaudium et spes.* La Iglesia no solo reconoce y respeta esta autonomía, sino que además se alegra de ella, como de un gran progreso de la humanidad y una condición fundamental para su propia libertad y para el cumplimiento de su misión universal de salvación de todos los pueblos [...] La laicidad del Estado lleva consigo, sin duda, que las realidades temporales se rijan por sus propias normas, entre las que, sin embargo, se cuentan las instancias éticas que encuentran su fundamento en la misma esencia del hombre y, por tanto, remiten en última instancia al Creador. En las circunstancias actuales, cuando reclamamos el valor que tienen para la vida, no solo privada sino sobre todo pública, algunos principios éticos fundamentales, que hunden sus raíces en la gran herencia cristiana de Europa y en particular de Italia, no cometemos por eso ninguna violación de la laicidad del Estado, sino que contribuimos, más bien, a garantizar y promover la dignidad de la persona y el bien común de la sociedad» [7].

Una enseñanza semejante aparece también en la *Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política,* publicada en noviembre de 2002 [8] por la Congregación para la Doctrina de la Fe, presidida entonces por J. Ratzinger, futuro Benedicto XVI. Sus reflexiones sobre lo que significa laicidad del Estado, como a contrapuesta a Estado confesional, se mueven en la misma línea que su magisterio pontificio posterior.

El *Compendio de la doctrina social de la Iglesia* ha realizado un esfuerzo ingente para contribuir a aclarar un extremo que, pese al paso de los años, sigue siendo objeto de controversias. En este sentido, explica que las relaciones de independencia y colaboración

[7] «Discurso a los miembros de la Conferencia Episcopal Italiana» (18-5-2006), en ibíd. II, 397-398.

[8] Se ha aludido a ella en el capítulo XI y volveremos a citarla en el XXII. Fechada el 24 de noviembre de 2002, está recogida en CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Documentos 1966-2007,* ed. E. Vadillo Romero (BAC, Madrid 2008) 708-722. También en el CD-ROM que acompaña a DEPARTAMENTO DE PENSAMIENTO SOCIAL CRISTIANO, *Una nueva voz para nuestra época (Populorum progressio, 47)* (Universidad Pontificia Comillas, Madrid [3]2006).

(n.571-572) no excluyen, por tanto, el derecho que tiene la Iglesia al reconocimiento jurídico de su propia identidad. En este sentido, la Iglesia reivindica «la libertad de expresar su juicio moral sobre las realidades humanas cuantas veces lo exija la defensa de los derechos fundamentales de la persona o la salvación de las almas». Por tanto, la Iglesia pide: libertad de expresión, de enseñanza, de evangelización, libertad de culto y de organización interna, libertad de elección, de educación, de nombramiento y traslado de sus ministros, libertad para construir edificios religiosos y para adquirir y poseer bienes adecuados para su actividad, libertad de asociación para fines no solo religiosos, sino también educativos, culturales, de salud y caritativos (CDSI 426). Para prevenir y resolver posibles conflictos entre la Iglesia y la comunidad política, se han delineado formas jurídicas que garanticen la existencia de relaciones armónicas [9]. Esa experiencia es esencial en momentos en los que el Estado pretende invadir el campo de la Iglesia, obstaculizar su actividad libre, o incluso perseguirla, así como en aquellos otros casos en los que las organizaciones eclesiales actúen incorrectamente con relación al Estado (CDSI 427).

4. Reflexión sobre una postura no siempre bien entendida

Ni la Iglesia ni nadie puede negar al Estado o a un grupo de ciudadanos su derecho a expresar explícitamente su fe católica. La Iglesia puede desaconsejarlo o declarar que la confesionalidad no supone que la Iglesia aprueba todo lo que realiza el Estado o un grupo confesionalmente católico.

Durante siglos la Iglesia creyó que la confesionalidad era una fórmula válida y la permitió. La experiencia ha hecho ver que con esta fórmula son mayores los inconvenientes que las ventajas. Por eso, sintetizando en pocas palabras, pues el tema está recientemente expuesto:

— La Iglesia no desea hoy la *confesionalidad del Estado:* prefiere un régimen de libertad para todos sin privilegios para nadie.

— La Iglesia no quiere la *confesionalidad de partidos y sindicatos,* pues crea confusión, puede sembrar división y compromete innecesariamente a la Iglesia en decisiones opinables y no derivadas directamente del Evangelio.

[9] Fundamentalmente los Concordatos o Acuerdos. Una antología reciente: J. L. Santos - C. Corral Salvador, *Acuerdos entre la Santa Sede y los Estados. Versión española de los textos* (BAC, Madrid 2006).

— La Iglesia defiende como deseable la existencia de *asociaciones de inspiración cristiana,* que, sin pretender exclusivismo ni comprometer a la Iglesia, asocian a católicos para lograr un fin que se engloba dentro del bien común, pues así se hace presente, sin confusiones, la actuación de los católicos en la vida pública y en favor de asuntos comunes.

— La Iglesia mira con agrado la existencia de *instituciones católicas* que hacen presente una oferta católica a la sociedad que no podría lograrse sin esa estructura. Y denuncia como laicismo la pretensión de excluirlas de la sociedad.

Esta es la postura actual de la Iglesia. De ella se pueden afirmar que: ha evolucionado respecto a la postura mantenida anteriormente; es una postura razonada y razonable, que respeta a la vez los derechos del Estado y de todos los ciudadanos, creyentes y no creyentes, y está muy unida a la postura sobre las relaciones Iglesia-Estado, a la que nos hemos referido en el capítulo anterior.

Capítulo XIX

LA VIOLENCIA, LA GUERRA Y LA PAZ

BIBLIOGRAFÍA

AA.VV., *Por una paz sin armas* (Sígueme, Salamanca 1984); ALONSO BAQUER, A., *La moral militar en tiempo de reforma* (Arzobispado Castrense, Madrid 1988); CENTRO PIGNATELLI, *En busca de la paz.* Seminario (Departamento de Educación y Cultura del Gobierno de Aragón, Zaragoza 1986); COMPTE GRAU, M.ª T., «Una lectura de *Pacem in terris* a propósito de las minorías étnicas»: *Estudios Eclesiásticos* 80 (2005) 95-118; DÍAZ SÁNCHEZ, J. M., «Del derecho a la guerra al deber de la paz en la doctrina social de la Iglesia»: *Sociedad y Utopía* 14 (1999) 212-241; HIGUERA, G., «Guerra y paz», en A. A. CUADRÓN (coord.), *Manual de doctrina social de la Iglesia* (BAC-Fundación Pablo VI, Madrid 1993) 791-814; JOHNSTONE, B., «El pensamiento actual sobre la paz y la guerra: ¿se debe abandonar la teoría de la guerra justa?», en L. ÁLVAREZ VERDES - M. VIDAL, *La justicia social. Homenaje al profesor Julio de la Torre* (PS, Madrid 1993) 341-356; RODRÍGUEZ, V., «Teología de la paz»: *Verbo* 251-252 (1987) 7-39; ROTTER, H. - VIRT, G., *Nuevo diccionario de moral cristiana* (Herder, Barcelona 1993), voces: «Guerra», «Paz», «Revolución», «Violencia»; SERRANO OCEJA, J. F. (ed.), *La Iglesia frente al terrorismo de ETA* (BAC, Madrid 2001); VIDAL, M. (dir.), *Conceptos fundamentales de ética teológica* (Trotta, Madrid 1992), voces: «Armas», «Guerra», «Paz», «Resistencia», «Violencia».

Los términos *violencia-guerra-paz* están íntimamente relacionados con la idea que tengamos de la política. Esta, a su vez, está íntimamente vinculada a la idea que tengamos del hombre y de la sociedad. A la realidad política vista como lucha le corresponde un hombre rebelde. A la realidad política vista como paz y orden le corresponde un hombre sociable. La primera visión es pesimista. La segunda, optimista. La tensión entre la *lucha* y el *orden* procede del mundo griego a través de dos pensadores: Heráclito y Parménides. El primero, con su idea de que «la guerra es la madre de todas las cosas». El segundo, con su idea de un mundo en orden permanente. Estas dos visiones han ido caracterizando el pensamiento político a lo largo de los siglos. Veamos cómo se ha ido expresando:

— La idea de la *lucha* como elemento que define la política fue desarrollada por Maquiavelo. Él consideraba que la política era la simple conservación y aumento del poder, dada una naturaleza humana esencialmente egoísta. Hobbes retoma esta idea a través del «bellum omnium contra omnes» y de la conocida máxima «el hombre es un lobo para el propio hombre». Marx profundiza en la misma

visión a través del análisis de los conflictos sociales de matriz económica, condensados en su teoría del materialismo dialéctico. El teórico alemán C. Schmith llega al culmen de esta idea al definir la política en términos de lucha *amigo-enemigo.*

— La idea de la política como *orden* y *paz* en el seno de la polis, tal como la entendía Aristóteles, fue recuperada por santo Tomás a través de una visión armoniosa y ordenada del mundo en el que el hombre, naturaleza corporal, racional y espiritual, es afín a Dios. Esta visión pacificadora de la política fue tratada también por J. Locke, quien entendía la política como la organización de un estado de naturaleza en el que los hombres poseían derechos pero carecían de las garantías del respeto a esos derechos. Este optimismo fue acentuado por E. Kant a través del análisis que hizo sobre la libertad humana, vista en términos de autonomía y afirmación del valor absoluto de la persona.

Dentro de este último grupo de pensadores hay que añadir a aquellos que, pese a mantener una visión armónica de las relaciones sociales y políticas, han tratado sobre cuestiones relacionadas con la legitimidad de la violencia a través de las teorías de la *resistencia al poder.* De entre ellos hay que señalar a la Escuela de Salamanca y, especialmente, a Juan de Mariana. Defensor de esta teoría, dentro de la reforma protestante, fue J. Calvino.

La violencia, fruto de una determinada visión antropológica y resultado de un modo determinado de entender los conflictos sociales y la superación de los mismos, ha adquirido, entre otros, un modo muy concreto de expresión: la *violencia bélica.* No es el único modo de violencia, como veremos, pero sí uno de los más constantes a lo largo de los siglos, así como el que está relacionado más directamente con el objetivo de la paz. Vamos a detenernos en la valoración que históricamente se ha hecho sobre ambos conceptos:

— *Cicerón* considera que el uso de la violencia para la resolución de los conflictos humanos es irracional. Condena la guerra cuando no la impone la legítima defensa y reclama la viabilidad de un derecho de gentes a través del que evitar y reparar los conflictos entre los pueblos.

— *San Agustín,* frente a un pacifismo absoluto, afirmará la legitimidad de la guerra justa solo como medio para hacer frente a la injusticia entre los pueblos, como manifestación del derecho a castigar y como recurso en manos de la autoridad. Su objetivo es restaurar el derecho.

— Para *Maquiavelo* la guerra es un medio normal de la política para el que hacen falta milicias permanentes, frente a los ejércitos de mercenarios.

— Una mención especial, aunque lo hayamos visto en el capítulo VI, es la teoría de la guerra justa desarrollada por la *Escuela de Salamanca,* especialmente por F. de Vitoria.

— *I. Kant*, en su búsqueda de la paz perpetua, no reflexiona ya sobre las condiciones de una guerra justa, sino sobre las bases que puedan evitar la propia guerra. El idealismo kantiano no oculta, pese a su optimismo, la confrontación y el conflicto del que es causante el ser humano.

La literatura de la Iglesia sobre la violencia, la guerra y la paz es extensísima. La paz es un tema presente y recurrente incluso en la celebración litúrgica, donde un saludo ritual, siguiendo el ejemplo de Jesús, es «la paz esté con vosotros». Mirando al pasado siglo XX, siglo de guerras y genocidios, constatamos cómo los Papas han hecho frecuentes apelaciones en favor de la paz. Baste recordar la llamada de Pío XII en vísperas de la II Guerra Mundial: «Nada se pierde con la paz; todo puede perderse con la guerra». Desde esta perspectiva, en este capítulo nos centramos en los aspectos políticos relacionados con la violencia, la guerra y la paz.

1. Concepto y origen de la violencia

La Iglesia acepta la definición de violencia entendida como *iniciativa que atenta gravemente, por la fuerza, física o moral, contra los derechos de la persona.* Las manifestaciones concretas dan lugar a innumerables clasificaciones o tipologías de violencia: revolucionaria, estructural, espiral de violencia, violencia subversiva... O a un tipo especial de *violencia ideológica,* denunciado por Juan Pablo II (CA 23-25), ejercida por el comunismo contra los trabajadores en nombre de los propios trabajadores y contra la cultura tradicional de los pueblos. O la violencia-denuncia, violencia-coacción o la física y psicológica.

En el capítulo presente nos interesa detenernos en la violencia entre bloques, la violencia bélica y la violencia terrorista. Más allá de las causas que puedan estar detrás de estos y otros fenómenos de violencia, no puede negarse la importancia que tiene en su desencadenamiento el ambiente de violencia en que viven los hombres y las sociedades. Esta cuestión ha sido prioritaria en la DSI. Así, y a modo de síntesis, podríamos recordar:

— Para Juan XXIII la causa última de la violencia está primero en el olvido de Dios y, como corolario necesario, en el olvido de su ley natural (PT 1-6). Es un toque de atención para los creyentes poco responsables y un punto de reflexión para todos aquellos, que con buena voluntad, quieren vivir según la ley natural. De forma más

cercana a la realidad concreta, señala el origen de la violencia bélica: en la desconfianza (113-114), injusticias y desigualdades entre personas y pueblos (163-165).

— El Concilio lo repite casi al pie de la letra. Y GS 83 añade, como origen de la violencia, las injusticias cometidas por el deseo de poder, desprecio de las personas, envidia, soberbia y demás pasiones egoístas.

— Juan Pablo II, coherente con su visión teológica de toda la realidad, pone el origen de todo mal social y político en el pecado. Así, en *Sollicitudo rei socialis* denuncia como pecado todo afán desmedido de lucro y poder (n.37). Este afán es propio de la persona; pero llega a institucionalizarse y crear unos mecanismos perversos («estructuras de pecado», n.36-37) que implican insolidaridad entre personas y pueblos. Esta insolidaridad es la causa a la vez de la estructura de bloques, que lleva al armamentismo, imperialismo y militarismo, que a su vez es causa (n.20) del subdesarrollo y constante amenaza para la paz (n.35), del mismo modo que «el desarrollo es el nuevo nombre de la paz» (PP 76-77).

2. La violencia entre bloques

Supuesta la mundialización de la cuestión social (MM 122, 157, 200-202) y el equilibrio de fuerzas entre los Estados después de la II Guerra Mundial, la DSI ha dedicado una atención especialísima a la que durante más de cuarenta años fue denominada violencia entre bloques.

Juan XXIII fue el primero en aludir a este fenómeno que, contrariamente a lo que se hubiera esperado en un mundo marcado por la interdependencia, amenazaba la paz mundial e impedía un acuerdo universal sobre cuestiones urgentes como el desarrollo, la promoción de la justicia o la garantía de la libertad de los pueblos. Tal y como el Papa aludía en *Mater et Magistra,* el lenguaje ideológico provocaba desconfianza y, como consecuencia de esta, los pueblos y sus gobernantes establecían relaciones basadas en el temor. Estas actitudes provocaban un desarme disuasorio que se limitaba a instaurar un equilibrio mundial ficticio (MM 203, 205-06). La respuesta a este desorden estaba en el reconocimiento y aceptación de un orden moral objetivo, cuya base es Dios (MM 207-208). El Papa dedicó a esta cuestión su encíclica *Pacem in terris.* Pasados los años, Juan Pablo II retomó algunas de las cuestiones tratadas y planteadas por Juan XXIII y volvió sobre este asunto en un contexto político nuevo en el que la tensión entre los bloques parecía dar paso a una etapa de distensión, después de la apertura al Este, y el Vaticano contribuyó,

junto a otros Estados occidentales, a que se pudiera hablar de modo más explícito de esta cuestión [1]. Como consecuencia de ello, en *Sollicitudo rei socialis* el Papa denuncia la existencia de los *bloques Este-Oeste,* que es una de las causas del abismo Norte-Sur, pues ambos bloques tienen una ideología contrapuesta, alimentan ambiciones imperialistas y utilizan la fuerza militar, y la producción y comercio de armas: el peligro de una guerra atómica y el terrorismo son indicadores negativos del mundo contemporáneo (SRS 20).

Las revoluciones del Este de Europa a partir de noviembre de 1989 cambian de modo radical el escenario y el orden internacional. Esto explica que esta cuestión merezca ser tratada de nuevo, como hace Juan Pablo II en *Centesimus annus,* aunque desde una perspectiva nueva. Dice: el mapa político mundial ha experimentado un cambio sustancial tras el hundimiento del marxismo en la Europa del Este; la victoria sobre el marxismo se ha debido al empleo de la no violencia, frente a regímenes instaurados y consolidados por la fuerza y la falta de respeto por el adversario. Como señala Juan Pablo II, ha triunfado el espíritu evangélico capaz de resistir la tentación de la violencia (CA 23, 25).

3. La violencia bélica

La Iglesia ha ido desterrando el nombre de «guerra justa» para hablar de «legítima defensa». No es un simple cambio de imagen, sino que responde a una reflexión seria sobre una realidad que ha traspasado los límites tradicionales. A lo largo del capítulo se verá lo adecuado de este cambio. Varias cuestiones —que obligan a atender a muchos matices— destacan en la reflexión actual de la Iglesia en torno a los conflictos bélicos y su preparación.

a) *La legítima defensa de los pueblos*

Como encíclica dedicada a la paz, *Pacem in terris* prefiere hablar de respeto y confianza entre los pueblos, de los arreglos pacíficos y consensuados, del respeto a los derechos y deberes mutuos. No se plantea el caso real de una defensa armada. De cualquier forma, considera desproporcionados los mecanismos actuales, fruto de un temor excesivo (n.126-129). Sin embargo, los Padres conciliares no creyeron oportuno ignorar la realidad y pretendieron dar una res-

[1] Al principio del capítulo XI se trata de este ambiente y de estos hechos y de los que se citan a continuación.

puesta ética a este problema. Así, el Concilio admite el uso de la fuerza para defenderse con justicia. Considera, pues, que si los ejércitos están al servicio de la seguridad y libertad de los pueblos, pueden ayudar a estabilizar la paz (GS 79). Los obispos españoles, en el documento *Constructores de la paz,* recogiendo lo más valioso de la tradición salmantina y eclesial, siguen las huellas conciliares y completan algunos aspectos, desde una posición realista, con los ojos en la situación española (n.38-39): justifican la producción y posesión de los medios necesarios, por parte de los Estados, para garantizar éticamente una legítima defensa propia y de las causas justas mientras no se consiga la constitución de una autoridad mundial capaz de asegurar el orden internacional (n.103); pero establecen limitaciones a su uso desde el punto de vista moral (n.104). En concreto, la defensa debe: estar ordenada al bien común de la sociedad; encaminarse a evitar la guerra, no a provocarla; ser proporcionada a los peligros reales, y excluir la carrera ilimitada de armamentos.

b) *Valoración ética de la guerra*

La Iglesia no ha ahorrado esfuerzos a la hora de comprender las exigencias éticas de la legítima defensa. Tradicionalmente ha sostenido que una guerra es justa si se dan cuatro condiciones: causa justa; último recurso; los daños previsibles deben ser menores que la injusticia que se quiere remediar (proporcionalidad); debe estar declarada por la autoridad legítima.

Pero a partir de los espectaculares avances tecnológicos en la elaboración de armas, tampoco ha cejado en proclamar la condena de la guerra. Porque, partiendo de los mismos principios, hoy es muy difícil que se cumpla la tercera condición —la proporcionalidad de los medios— y, en el caso de la guerra atómica, biológica o química, es claramente imposible. Juan XXIII utiliza poco la palabra «guerra». *Pacem in terris* se centra sobre todo en señalar las condiciones y las excelencias de la paz; rara vez aparece el término «guerra». Cuando es así, la guerra queda descalificada como medio absurdo para resarcir derechos violados (n.127). El Concilio, por su parte, tiene que aceptar que la guerra es un hecho en muchas partes y una gran amenaza para toda la humanidad (GS 77,79). Se preocupa por distinguir tipos de guerras y no caer en una condena indiscriminada y cómoda. Como talante general de la reflexión conciliar está la proposición que hace a la humanidad de examinar la guerra con mentalidad totalmente nueva, ya que los medios actuales sobrepasan los fines que pudieran justificarla en otros tiempos (n.80).

En concreto, *Gaudium et spes:*

— *Condena* solemnemente la guerra total, los crímenes de guerra, el exterminio... como actos de lesa humanidad y divinidad; aunque no llegó a una condena explícita de la bomba atómica, que estaba implícitamente incluida en la guerra total (n.80).

— *Admite,* con todo, el derecho legítimo de los pueblos a defenderse, una vez agotados los cauces pacíficos, siempre que no se usen métodos insidiosos o terroristas y se cumplan los tratados internacionales que hacen menos inhumana la guerra (n.79).

— *Pide* con toda firmeza el establecimiento de una autoridad universal capaz de resolver los conflictos internacionales, de tal forma que ninguna nación se vea obligada a usar la guerra legítimamente (n.79, 82).

Años más tarde, cuando la conciencia de los peligros de la guerra ha ido extendiéndose y cuando, además, han comenzado ya a firmarse tratados de desarme, la Conferencia Episcopal Española afirma que la guerra no responde a la naturaleza racional y social del hombre, que atropella los derechos humanos y divinos (CPZ 55) y que no es admisible moralmente bajo ningún concepto la guerra de agresión, así como el uso de armas atómicas, bacteriológicas y químicas (n.56).

En *Centesimus annus,* Juan Pablo II, de diversas formas, vuelve a clamar contra la guerra:

— Hace una comprobación histórica que vale tanto o más que una condena teórica: la II Guerra Mundial no arregló los problemas de Europa ni del mundo: se acabó con un régimen opresor y peligroso para la humanidad, pero surgió otro no menos execrable de características parecidas (n.19).

— Es significativo, dentro de la valoración ética de la guerra, que le reproche a la ONU el no ser capaz de impedir las guerras, que es su primera obligación (n.21).

— No elabora un discurso sobre la guerra, pero no le falta un hueco para condenar la guerra total, sin normas, y la violencia que se ensaña con los pacíficos; una violencia bien alimentada por la industria de armas, atizada a su vez por distintas ideologías (n.18).

c) *Carrera de armamentos*

En los duros años de postguerra y Guerra fría, Pío XII advirtió constantemente sobre el peligro armamentista; pero, muy respetuoso con el derecho de los Estados a defenderse, no llegó a condenar la carrera de armamentos, que no tenía entonces la magnitud que tuvo más tarde. Eran los tiempos de Stalin, de la imposición del comunismo totalitario sobre muchos países europeos, indefensos y destruidos por la II Guerra Mundial. Es posible que tuviera en mente el mal

resultado que tuvo con Hitler la política de apaciguamiento. A comienzos de los años 60 hay nuevos líderes en la escena mundial: Kennedy y Kruschev. Se producen dos serios enfrentamientos: la construcción del Muro de Berlín y la crisis de los misiles en Cuba. Por otra parte, las armas han adquirido ya un maligno y sofisticado poder de destrucción, proliferan los experimentos nucleares y nuevos países van consiguiendo la bomba atómica. Aun así, se va abriendo paso la llamada «coexistencia pacífica» en oposición a la «guerra fría» [2]. Entonces, Juan XXIII, el Papa de la paz, realiza un ataque frontal al sistema de guerra fría y a su consecuencia, la carrera de armamentos (PT 109-116), a la que califica de: injusta —porque genera pobreza, ya que invierte muchos recursos que son necesarios para la vida de los pueblos—, irracional —ya que la paz no se construye con armas, y, además, las armas actuales son capaces de destruir el mundo— y peligrosa en exceso —pues los experimentos atómicos ponen en peligro toda clase de vida—; es, por tanto, un atentado contra la dignidad del hombre, al que hace vivir en el temor.

Pero no se trata de que un Estado renuncie unilateralmente a todo aparato defensivo, sino de proceder a un desarme gradual, consensuado y simultáneo (n.112).

A pesar del interés que muestra el Concilio por comprender los motivos de la legítima defensa (GS 81), no puede reprimir unas palabras duras contra la carrera de armamentos, a la que califica como la plaga más grave de la humanidad; desautoriza una «paz» basada en el miedo: esto no es la paz, no remedia las miserias del mundo y puede, incluso, agravar las causas del conflicto; por otra parte, afecta a zonas indefensas y a pueblos que no tienen ninguna culpa; en cuanto a las armas científicas, afirma que sobrepasan excesivamente los límites de la legítima defensa.

Los obispos españoles [3] (siguiendo las orientaciones de *Pacem in terris, Gaudium et spes* y los mensajes de Pablo VI y Juan Pablo II en las diferentes «Jornadas Mundiales de la Paz», así como sus intervenciones en la ONU) admiten que dadas las circunstancias actuales, resulta complicado emitir un juicio moral tajante (CPZ 64). Con estas reservas, orientan a los católicos españoles sobre la carrera de armamentos:

[2] Nuevamente recordamos que al comienzo del capítulo XI se ha esbozado este panorama mundial.

[3] Varios episcopados publicaron en estos años escritos pastorales sobre la paz. Los estudia I. CAMACHO, *Doctrina social de la Iglesia. Una aproximación histórica* (San Pablo, Madrid 1991) 571-592. Más en particular: M. ALCALÁ, «La paz está amenazada. Documentos episcopales sobre la guerra, la paz y la justicia»: *Revista de Fomento Social* 38 (1984) 69-84; J. GARCÍA PÉREZ, «Los documentos episcopales sobre la paz»: *Razón y Fe* 209 (1984) 54-59.

— En teoría, se puede admitir moralmente una disuasión basada en el equilibrio, como etapa hacia un desarme progresivo (CPZ 68).

— En la práctica, es muy difícil justificar moralmente la actual estrategia de disuasión, ya que su propio dinamismo interno implica ser siempre superior en potencia al adversario, lo cual no garantiza suficientemente la construcción de la paz, implica un crecimiento ilimitado en cantidad y calidad de armas científicas, condiciona el desarrollo de los pueblos afectados, despilfarra recursos valiosos y necesarios (CPZ 65) y endeuda a los países pobres, ya que provoca conflictos armados entre ellos, con el fin de venderles armas (CPZ 66).

— La defensa no puede descansar únicamente en la fuerza disuasoria de las armas (CPZ 61). Por tanto, no se puede aceptar moralmente ni la producción y venta ilimitada de armas (CPZ 62), ni la fabricación y almacenamiento de las armas nucleares, biológicas y químicas, así como de ciertas armas convencionales de creciente capacidad de destrucción. Por eso es un imperativo moral la prohibición y destrucción generalizada y controlada de tal clase de armamentos (CPZ 63).

Juan Pablo II en *Sollicitudo rei socialis* ve la cuestión armamentística desde el punto de vista del desarrollo de los pueblos, como lo hiciera *Populorum progressio:*

— Vuelve a denunciar la irracionalidad de la guerra y sus preparativos como el mayor enemigo del desarrollo de los pueblos. Y añade, con buen criterio económico, que la paz es menos cara que la guerra (n.10).

— Condena explícitamente la política de bloques como responsable directa del subdesarrollo de millones de personas (n.20), ya que en su afán imperialista y militarista cada uno se ve obligado a producir y experimentar con armas atómicas. Estos experimentos son éticamente reprobables por sus consecuencias para toda la humanidad (n.24).

— Condena de forma más severa aún el tráfico de armas: es una vergüenza para la humanidad que este sea el único mercado libre (n.24). Después de 1989 parece adquirir más importancia esta condena de 1987, pues la fabricación de armas actualmente no tiene como principal objetivo la legítima defensa del Estado, sino su venta a países sumidos en guerras intestinas, grupos terroristas, bandas organizadas, etc.

d) *La objeción de conciencia*

A pesar de su realismo, el Concilio no olvida el ideal: la desaparición de toda clase de violencia y de toda respuesta violenta a la vio-

lencia (GS 79). Por eso trata tanto el problema de la objeción de conciencia, para la que pide una legislación que permita sustituir el servicio militar por otro civil, como la negativa a obedecer órdenes injustas dentro del ejército. Alaba la valentía de quienes desobedecen estas órdenes y declara con toda firmeza que la obediencia ciega no exime de culpa.

En *Constructores de la paz,* los obispos españoles tocan la objeción de conciencia como un asunto vivo en la mente de los jóvenes españoles. La admiten como algo valioso (remiten a *Gaudium et spes),* pero advierten que los objetores deben: purificar sus motivaciones de toda manipulación política, ideológica y desleal (n.122); evitar las condenas maximalistas e indiscriminadas de la legítima defensa (n.125) y colaborar activamente en la construcción de una sociedad pacífica (n.122).

e) *La injerencia humanitaria*

Juan Pablo II utilizó por vez primera el término «injerencia humanitaria» en su Alocución a la Conferencia Internacional sobre Alimentación (FAO), el 5 de diciembre de 1992 [4]. EE.UU. había decidido invadir militarmente Somalia para reparar las consecuencias de las hambrunas vividas en ese país. Juan Pablo II, ya desde la Guerra del Golfo y el conflicto de los Balcanes (1991), venía instando a la reacción activa de la comunidad internacional ante estos problemas. Frente a la soberanía de los Estados y el principio de no-intervención, Juan Pablo II proclamaba la obligación de intervenir para restaurar los derechos humanos. «La injerencia humanitaria, en situaciones que comprometen gravemente la supervivencia de los pueblos y de los grupos étnicos, es un deber para las Naciones y para la comunidad internacional» (Alocución a la FAO). Se trata de «un principio dificilísimo, pero necesario», en frase del card. Casaroli, entonces secretario de Estado. Es evidente que existe el peligro de manipular este principio. No lo es menos que cuando están en juego las vidas de multitud de seres indefensos e inocentes, es más fuerte moralmente la obligación de intervenir que los derechos de los Estados a la propia soberanía. Los derechos de los hombres y de los pueblos deben prevalecer sobre los de los Estados.

[4] En R. M.ª Sanz de Diego, «Derecho a la rebelión e injerencia humanitaria ¿concreciones de la guerra justa? en F. Rivas Rebaque - R. M.ª Sanz de Diego, sj (eds.), *Iglesia de la historia, Iglesia de la fe. Homenaje a Juan M.ª Laboa* (Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2006) 602-607 se recogen la principales intervenciones de Juan Pablo II sobre este tema y se analiza su sentido.

Se trataba de implicar a la comunidad internacional en los asuntos internos de un Estado, cuando la autoridad de este país era incapaz de defender los derechos humanos o, más aún, era la propia autoridad quien los violaba. No se especificaba hasta qué punto podía llevarse tal injerencia, pero, dadas las situaciones en que principalmente era reclamada —Somalia, Bosnia—, podía deducirse que se trataría de una acción policial a escala internacional con todas sus consecuencias: desarmar a los delincuentes, aunque estos sean Estados o ejércitos o bandas organizadas; si es preciso, usando la fuerza. Se podían aducir dos motivos que justificasen estas acciones: *a)* la defensa de los derechos humanos, que son el elemento legitimador de los Estados; *b)* la legítima defensa de la humanidad, ya que hoy existe una tal interdependencia que cualquier hecho serio puede tener repercusiones más allá de las propias fronteras y es la humanidad entera quien sufre las consecuencias.

Desde la primera alusión al término de «injerencia humanitaria» (1992), hasta la publicación del *Compendio de la doctrina social de la Iglesia,* las matanzas se han multiplicado (Ruanda, Zaire, Sudán, Afganistán, etc.), el terrorismo se ha mundializado (11-S, 11-M, Londres, atentados en embajadas, etc.); se ha tomado conciencia de los apoyos que ciertos Estados prestan a los terroristas... En fin, millones de vidas humanas segadas ante la impotencia o complicidad de los Estados y de la comunidad internacional. La Iglesia ha ido exponiendo su opinión ante cada uno de estos acontecimientos en discursos, mensajes, audiencias, vías diplomáticas, etc.

En CDSI 504-506 se resumen y sistematizan estas diversas intervenciones de la Iglesia en un epígrafe acertadamente titulado «El deber de proteger a los inocentes». Se puede hablar ya de una verdadera enseñanza de la Iglesia sobre esta cuestión:

— Ante todo, se trata del *deber de proteger y ayudar a las víctimas inocentes* que no pueden defenderse de la agresión: el bien de la persona humana debe tener precedencia sobre los intereses de las partes en conflicto.

— El principio de humanidad conlleva la *obligación de proteger a la población civil* de los efectos de la guerra, mínima protección de la dignidad de todo ser humano, garantizada por el derecho internacional humanitario, a menudo violada en nombre de exigencias militares o políticas.

— Es necesario hoy *lograr un nuevo consenso sobre los principios humanitarios* y reforzar sus fundamentos, para impedir que se repitan atrocidades y abusos.

— La comunidad internacional en su conjunto tiene la *obligación moral de intervenir* a favor de aquellos grupos cuya misma supervivencia está amenazada o cuyos derechos humanos fundamenta-

les son gravemente violados: refugiados, grupos nacionales, étnicos, religiosos o lingüísticos amenazados de genocidio.

— Los Estados no pueden permanecer indiferentes; al contrario, si todos los demás medios a disposición se revelaran ineficaces, *es legítimo, e incluso obligado, emprender iniciativas concretas para desarmar al agresor.* El principio de la soberanía nacional no se puede aducir como pretexto para impedir la intervención en defensa de las víctimas.

— Las medidas adoptadas deben aplicarse *respetando plenamente el derecho internacional* y el principio fundamental de la igualdad entre los Estados.

— El magisterio de la Iglesia no ha dejado de animar repetidamente la iniciativa de la comunidad internacional, que se ha dotado de un Tribunal Penal Internacional para castigar a los responsables de actos particularmente graves: crímenes de genocidio, crímenes contra la humanidad, crímenes de guerra, crimen de agresión.

4. La violencia terrorista

Conociendo la postura de la Iglesia ante la guerra y la repulsa cada vez más universal de la sociedad hacia el terrorismo, bastará ahora con indicar que este tema se ha tratado en todos los documentos que abordan los problemas de la violencia y de la paz. En todas las ocasiones la condena ha sido rotunda, ya sea genérica o de actos terroristas concretos cuando se han producido. Juan Pablo II (SRS 24), víctima él mismo del terrorismo, hace la condena más tajante y de modo universal. *Nunca es lícita la vía del terrorismo,* ni siquiera en aras de una sociedad más justa; mucho menos cuando se buscan fines meramente propagandísticos, o, peor aún, cuando se convierte en un fin en sí mismo. Condena tanto más valiosa cuanto que repite palabras textuales pronunciadas por el mismo Papa en Drogheda, cuna del nacionalismo y del terrorismo irlandés [5].

En España sufrimos hace años esta «lacra moderna» con especial virulencia. Es lógico que las orientaciones pastorales de los obispos españoles y las reflexiones de grupos cristianos significados hayan expuesto repetidas veces su condena y hayan ahondando en sus causas. Como muestra, traemos a colación dos intervenciones.

En CPZ 95-98 hablan claro: el terrorismo, independientemente de su origen —ideologías o mala actuación de la autoridad—, es intrínsecamente perverso ya que dispone arbitrariamente de vidas hu-

[5] Viaje apostólico a Irlanda. Homilía en la celebración de la liturgia de la Palabra (Droghea, 29 de septiembre de 1979): *Ecclesia* 39 (1979) 1259-1261.

manas y convierte a toda la sociedad en víctima y rehén de la violencia. Relega así la ética y la moral, sometiéndolas a ideologías absolutizadas (n.96); la autoridad del Estado a través de las fuerzas de seguridad debe defender a la sociedad contra el terrorismo, observando las normas de la legítima defensa (n.98); nunca deben ser los particulares quienes se tomen la venganza por su mano (n.97).

La instrucción pastoral *Valoración moral del terrorismo en España, de sus causas y de sus consecuencias* [6] va más allá de la condena y valoración moral de los actos terroristas. Se trata de un asunto en el que «la dignidad de la persona queda ultrajada, porque se atenta contra su vida, contra su libertad o contra su capacidad de conocer la verdad» (VMT 1). La condena moral del terrorismo debe abarcar «toda una compleja estrategia puesta al servicio de un fin ideológico» (n.5). Por ello, más allá de los actos de terrorismo, el objeto del juicio moral sobre el terrorismo es el terror criminal ideológico. Ello lleva a la instrucción a sostener que el terrorismo es intrínsecamente perverso, nunca justificable, y una «estructura de pecado» que extiende el mal a través del odio y del miedo sistemáticos (n.4-9, 12-22).

5. **La violencia revolucionaria**

Una cuestión muy debatida desde el punto de vista cristiano, en amplias zonas del mundo, es la licitud moral del empleo de la violencia como modo de cambio político. Es decir, si es lícito para un cristiano intentar derrocar con la fuerza de las armas un gobierno al que se considera injusto y/o ilegítimo. El texto base para ello sigue siendo PP 30-31. Este es uno de los párrafos más discutidos de la DSI [7]. Una lectura que atienda solo a la literalidad de las palabras haría pensar que se rechaza la violencia revolucionaria como norma general, pero admitiendo una excepción: la tiranía evidente y prolongada. Sin embargo, a esta interpretación literal se oponían varios ar-

[6] Cf. M.ª T. Compte Grau, «El nacionalismo en la doctrina social de la Iglesia», en AA.VV., *Terrorismo y nacionalismo. Comentario a la Instrucción pastoral «Valoración moral del terrorismo en España, de sus causas y de sus consecuencias»* (BAC, Madrid 2005); Íd., «El nacionalismo totalitario, matriz del terrorismo de ETA (VMT 26-35)», en ibíd., 207-259; M.ª T. Compte Grau - A. A. Cuadrón, «Valoración moral del terrorismo, de sus causas y de sus consecuencias (22-11-2003)», en S. Castro - F. Millán - P. Rodríguez Panizo (eds.), *«Umbra, imago, veritas». Homenaje a los profesores Manuel Gesteira, Eusebio Gil y Antonio Vargas-Machuca* (Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2004) 139-182.

[7] En el capítulo XI se estudia con detenimiento este texto y sus comentarios posteriores. Así como el ambiente en que surge: las teologías de la revolución y de la violencia.

gumentos: la tradición anterior (no unánime en este punto), la misma construcción de la frase, cuyo peso parecía estar en la frase final: «No se puede combatir un mal real al precio de un mal mayor», equivalente a la tercera condición para la legitimación de la violencia, el calificar el empleo de la violencia como «tentación» y, finalmente, el n.º 32, que se inclina por el camino de las reformas, más que por el de la revolución.

Dos documentos publicados durante el pontificado de Juan Pablo II perfilan esta reflexión:

La instrucción *Libertad cristiana y liberación* de la Congregación para la Doctrina de la Fe, presenta la «resistencia pasiva» y la reforma como actitudes cristianas (PP 32). «Resistencia pasiva» y «no violencia activa» son expresiones equivalentes. Indican la voluntad de oponerse a la injusticia del mundo sin utilizar métodos violentos (LCL 78-79).

Cinco años después, la encíclica *Centesimus annus* confirma esta postura con un ejemplo práctico: la derrota del marxismo. La violencia ha sido derrotada por la no violencia (CA 23-25).

6. La paz

La enseñanza política de la Iglesia ha dedicado algún espacio a delimitar el concepto de paz, pero, lógicamente, su mayor esfuerzo se orienta hacia la preparación de vías para la paz. Trataremos ahora ambos aspectos.

a) *Concepto de paz*

Desde la gran definición de san Agustín de la paz como *tranquillitas ordinis* (orden estable, situación donde cada cosa mantiene su puesto), no ha habido otra definición en términos positivos. Siempre se ha entendido paz como ausencia de guerra. Pero la conciencia universal ha intuido que la paz no es algo solo negativo. Es una impresión que Juan Pablo II ha recogido en CA 18, al recordar que desde 1945 no ha habido guerra en Europa, pero tampoco ha habido paz. Los últimos papas no han cesado de proclamar lo corta de significado y lo injusta que es esta definición negativa de la paz; y han insinuado descripciones de ella como: fruto de la justicia (Pío XII y Juan XXIII), construcción de un mundo querido por Dios (Pablo VI), fruto de la solidaridad, superación de las causas de la guerra y auténtica reconciliación entre los pueblos (Juan Pablo II).

b) *Vías para la paz*

Las vías para la paz propuestas por la Iglesia, que aparecen sin excepción en todos los documentos, se orientan en *tres* direcciones: *conciencia de la persona* («desarme de las conciencias», PT 113); *condiciones sociales más justas; consenso internacional* para resolver los problemas por vía pacífica, cooperar en el desarrollo de los pueblos, lograr un desarme gradual y acordado y garantizar una autoridad pública universal, con medios eficaces.

Son tres vías inseparables que se entrecruzan constantemente. Solo en «laboratorio» se pueden aislar. Es lo que vamos a intentar siguiendo los documentos más importantes de la Iglesia.

Como tesis principal de *Pacem in terris,* se mantiene que la paz es obra de la justicia. Y la justicia es simplemente el reconocimiento práctico de la verdad de las cosas (n.91-97). Para Juan XXIII las bases de la convivencia discurren por: el respeto a la dignidad natural de la persona. Por tanto, respetar los derechos y deberes propios y ajenos (n.8-45); la eliminación de desigualdades injustas y lucha por la justicia (n.91-97); unas relaciones internacionales basadas en la verdad, justicia, solidaridad y libertad.

Más explícito es el Concilio a la hora de proponer unos cauces de convivencia pacífica, señalando tareas al alcance de las personas concretas. En *Gaudium et spes,* según el esquema previsto, se pueden identificar las siguientes propuestas:

— En la vía *personal,* debe tenerse en cuenta que la paz, ante todo, es fruto del amor (n.78), y los cristianos tienen obligación grave de cooperar en su construcción (n.77). Exige: renuncia a la violencia, constante dominio de sí mismo, propósito firme de respetar a los demás hombres y pueblos (n.78), ayuda y aliento a los gobernantes en este empeño, abrir el corazón al mundo entero y rezar por él, no dejarse engañar con falsas esperanzas: la paz no viene por sí sola (n.82) y lucha contra las pasiones: envidia, soberbia... egoísmo, en una palabra (n.83).

— En el aspecto *social* son necesarias: una nueva mentalidad sobre la realidad de la guerra (n.81), una obra educativa que valore la paz (especial y gravísima obligación de educadores y medios de comunicación), una opinión pública crítica y constructiva (n.82) y lucha sin tregua contra las injusticias y desigualdades (n.83).

— En el terreno *político* es preciso que los gobernantes: vigilen constantemente en favor de la paz, aseguren el bien de las personas y la comunicación de bienes (n.78), recuerden que tendrán que dar cuenta a Dios de su celo por conservar la paz (n.80), fomenten la confianza entre los pueblos en favor del desarme, tengan en cuenta que luchar por la paz es signo de sumo amor a los hombres, amplíen

sus mentes más allá de sus fronteras (n.82), mejoren la cooperación y coordinación de las instituciones internacionales (n.83) y establezcan un nuevo orden internacional que acabe con la miseria intolerable de muchos pueblos (n.84).

Sobre el camino de *Pacem in terris* y *Populorum progressio,* SRS 39-40 avanza que: la paz es fruto del desarrollo, y el desarrollo es obra de la solidaridad, que es la «determinación firme y constante de empeñarse por el bien común». Esta solidaridad debe informar todas las relaciones personales, sociales e internacionales. Tras los acontecimientos de 1989 se puede decir que ha comenzado la verdadera postguerra (CA 28). La nueva situación y los hechos que la han propiciado son buena ocasión para reflexionar sobre el valor de la paz. Juan Pablo II nos orienta en esta reflexión:

— La historia reciente ha mostrado que: la guerra no ha solucionado los problemas de Europa y del mundo (SRS 19); los sistemas impuestos y mantenidos con violencia acaban mal (24); el camino es la «no violencia activa», según el espíritu del Evangelio (n.22, 25).

— Es hora de que Naciones Unidas establezca instrumentos eficaces para la solución de los conflictos internacionales como alternativa a la guerra, que es el problema más urgente que la comunidad internacional debe resolver (n.21).

— En la situación actual, la paz es el gran valor cultural que ofrece la Iglesia al mundo y que cada persona debe incorporar a su cultura, es decir, a su corazón. Una paz basada en la verdad sobre la creación y la redención y en la fraternidad de la familia humana (n.52).

Partiendo de la realidad española, y consciente de que la lucha por la justicia es un compromiso ineludible, *Constructores de la paz* propone unos cauces de solución a la sensación y situación de violencia que se vive en España:

— En lo personal propone, como norma general, la estrategia de la acción no violenta (n.122).

— Enumera algunas dificultades específicas de la situación social española que es preciso superar en orden a la paz. Proponen el diálogo entre los diversos grupos sociales en orden al bien común (n.93); superación del radicalismo y la intolerancia (n.77); perdón y olvido de las ofensas cometidas en la Guerra Civil (n.78-80); lucha por la justicia social, en especial contra el paro y la incultura (n.85-87), y repudio del terrorismo, como «inhumano y cruel» (n.95-98).

— En la política es preciso: superar ideologías agresivas y totalitarias de ciertos grupos y lograr un acuerdo entre autonomías y bien común nacional (n.94).

7. El ejemplo de Jesús, norma para todo creyente

El ejemplo de Jesús es la norma de actuación en la vida de un cristiano. Y Jesús apostó con toda su fuerza por la no violencia activa. Dicho de otra forma: se opuso con firmeza al mal y a la injusticia pero renunciando a utilizar medios injustos para defender lo justo.

Todos conocemos que el *mandamiento del amor es básico* para un cristiano en su doble formulación:

— *Ama al prójimo como a ti mismo.* O dicho de otra manera: Todo lo que queráis que hagan los demás por vosotros, hacedlo vosotros por ellos.

— Este es mi mandamiento: *que os améis unos a otros como yo os he amado.* Aquí la medida no es el amor a uno mismo, sino el amor de Jesús: «como yo».

También queda claro que Jesús invita a amar no solo al que se porta bien conmigo, sino también al que me persigue y calumnia y me hace daño: «Al que te dé una bofetada, preséntale la otra mejilla». El propio Jesús da la razón de este comportamiento: «Para que seáis hijos de vuestro Padre celestial, que hace salir su sol sobre malos y buenos, y llover sobre justos e injustos» (Mt 5,39-45).

En las Bienaventuranzas, el ideal de los cristianos, llama felices a los no violentos y a los que trabajan por la paz. Jesús llevó a la práctica lo que había enseñado. Por eso, cuando en el huerto de Getsemaní van a prenderle y Pedro quiere defenderle con la espada, pese a que se daban las condiciones requeridas para el uso de la fuerza —causa justa, último medio, males menores que la injusticia que se quiere remediar—, Jesús elige el camino de la no violencia activa, que le lleva a la muerte. El episodio de la expulsión de los mercaderes del Templo no se opone a lo dicho. No se trata de un momento en el que Jesús emplee la violencia. El látigo que tanto ha impresionado a los pintores que han plasmado esta escena en sus lienzos aparece solo en el evangelio de san Juan y ni en él se utiliza contra nadie. Es un símbolo de autoridad moral que señala a Jesús como el Mesías. Y el episodio es un gesto profético en el que, sin violencia física, Jesús hace ver que el Templo desfigura la imagen de Dios: «No es la casa de mi Padre».

Pero, aunque no sea un ejemplo de violencia física, este episodio nos ayuda a precisar *la actitud de Jesús,* que se puede concretar en dos afirmaciones:

— Si utilizamos la distinción entre los diferentes grados de violencia, es claro que Jesús empleó *las dos primeras formas: la denuncia y la coacción,* que nacían de su autoridad moral. Llamó hipócritas a los fariseos (denuncia). Y su gesto en el Templo es un ejemplo

de coacción moral. Pero se opuso al empleo de la violencia física: huerto de Getsemaní.

— Jesús luchó contra la violencia y la injusticia con las armas de la paz. Hemos aludido antes a la invitación de Jesús: poner la otra mejilla ante una ofensa. Se trata de una invitación no literal, sino de una actitud. Cuando a Jesús le dan una bofetada (Jn 18,22-23), no responde con otra o con un insulto, ni pone literalmente la otra mejilla. Hace algo mejor, pregunta a quién le ha agredido: «Si he hablado mal, dime en qué. Y si bien, ¿por qué me pegas?». Es decir, no deja que la injusticia y el mal venzan. Se opone a ello pacíficamente.

La enseñanza de Jesús, su ejemplo y la reflexión sobre la historia nos hacen ver los valores de la no violencia activa que permite mantener dos ideales que no son incompatibles y deben ser defendidos a la vez: la *justicia* y el *amor.* Es fácil vivir uno solo de ellos. Pero estamos llamados a vivir ambos a la vez. Todo lo anterior no niega el derecho a la legítima defensa, pero nos muestra un camino moralmente mejor.

8. **Utopía y realidad**

La Iglesia nunca vio la guerra con buenos ojos. Es verdad que proclamó cruzadas y guerras santas; pero la fidelidad a la historia obliga a reconocer que no es menos verdad también que puso condiciones a la barbarie: propiciando treguas santas y tratados, instituyendo el derecho de asilo, predicando la misericordia con los vencidos, racionalizando las condiciones para el uso de la violencia.

La historia reciente nos presenta una Iglesia defensora de la paz, muchas veces en solitario. Recuérdense los esfuerzos de san Pío X y Benedicto XV por evitar la I Guerra Mundial, afrontando incluso la incomprensión de los católicos franceses, alemanes y austríacos. Lo mismo se puede afirmar de Pío XI y Pío XII respecto de la II Guerra Mundial. La bondad de Juan XXIII, puesta al servicio de la paz internacional, es reconocida por todos; su encíclica *Pacem in terris* fue un aldabonazo en la conciencia mundial. Pablo VI instituye las «Jornadas Mundiales de la Paz», que la Iglesia celebra todos los años el 1 de enero, desde 1967. Su alocución en la ONU *(Au moment de prendre,* 4-10-1965) llevaba el significativo título de «Mensaje de paz a la Organización de las Naciones Unidas». La actitud de Juan Pablo II ante los diversos conflictos ocurridos durante su pontificado (las crisis del Golfo Pérsico, Yugoslavia, etc.) es bien conocida. Igualmente su discurso ante la ONU (octubre de 1979) tiene por título: «Construir un futuro mejor, basado en la justicia y la paz». Los mensajes

de Benedicto XVI en la Jornada Mundial de la Paz muestran que la Iglesia sigue en este mismo camino.

El meollo de la cuestión parece estar en la proporción entre los fines y los medios. La Iglesia sigue defendiendo el derecho de legítima defensa. Pero actualmente, con los adelantos tecnológicos y el poder destructivo de las armas, en el caso de la guerra, *los medios han superado cualquier fin,* cualquier causa justa. ¿Hay algún valor cuya defensa merezca la destrucción del mundo? La guerra, una vez comenzada, es imprevisible, es «un camino sin retorno». La enseñanza de la Iglesia también alaba y canoniza a personas que han puesto la otra mejilla, sin renunciar al mismo tiempo a colaborar para que el mundo sea más justo. El mensaje del Evangelio no se limita a sufrir las injusticias y no responder a ellas con violencia, sino que implica también un compromiso para erradicar esas injusticias de forma no violenta.

Al ser varios los supuestos en los que puedo encontrarme, son distintas las obligaciones morales [8]:

— Cuando se trata de un *derecho mío* que ha sido conculcado, puedo renunciar a él, pero puedo también legítimamente defenderlo. GS 78 valora a quienes renuncian a la violencia en la defensa de sus derechos, aunque sin condenar el empleo de la fuerza.

— Cuando se trata de un *derecho del colectivo al que pertenezco* —es habitualmente el caso de la huelga, por ejemplo, aunque se puede aplicar también a la defensa de otros derechos comunes— debo exponer mi punto de vista ante el colectivo, pero normalmente, si no tengo objeción de conciencia, parece mejor apoyar el parecer de los demás. No puedo unilateralmente renunciar a la defensa de un derecho que no es solo mío [9].

— Si estoy encargado de *defender la seguridad de los demás* —caso de las Fuerzas Armadas, de los cuerpos de seguridad o de los responsables de la política de un Estado— tengo obligación de emplear la fuerza ante la conculcación de derechos ajenos. A la luz de las últimas enseñanzas de la DSI esto afecta también a la violación de los derechos humanos en otros países. Sería omisión culpable no evitarla. A este respecto es útil recordar el pensamiento de san Agustín: «Si se abandona la justicia, ¿a qué se reducen los reinos sino a grandes latrocinios?». Y se abandona cuando no se presta el auxilio debido.

[8] Aparece expuesto en R. M.ª Sanz de Diego, «Derecho a la rebelión e injerencia humanitaria, ¿concreciones de la guerra justa?», en F. Rivas Rebaque - R. M.ª Sanz de Diego (eds.), *Iglesia de la historia, Iglesia de la fe. Homenaje a Juan M.ª Laboa* (Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2006) 609-610.

[9] Este matiz acompaña en GS 78 a la alabanza a quienes renuncian a la violencia para defender sus derechos.

Las últimas reflexiones de los teólogos y creyentes, más que teorizar sobre la adecuación de medios y fines, quieren resolver el dilema entre la lucha por la justicia y las Bienaventuranzas, por la vía de la resistencia pasiva o no-violencia activa. Inspirada en el espíritu del Evangelio y en la conducta y mensaje de Jesús, la no violencia activa atiende simultáneamente al amor y a la justicia, dos valores irrenunciables para un cristiano y se ha mostrado como medio eficaz para lograr una mayor justicia en el mundo (CA cap. III).

9. Una última complicación

Es de justicia y de clarividencia reconocer que la postura de la Iglesia en este punto —y en otros, como hemos tenido ocasión de ver en capítulos anteriores— no es siempre fácil de entender. En buena parte se debe al doble nivel, jurídico y pastoral, en el que se mueven las manifestaciones del magisterio. Por citar ejemplos conocidos, las apelaciones de los papas a favor de la paz están en la línea de la aspiración profética y pastoral, sin pretender invalidar el derecho a la legítima defensa. Cuando Pío XII dice en vísperas de la II Guerra Mundial: «Nada se pierde con la paz, todo puede perderse con la guerra» o cuando Juan Pablo II, en la I Guerra del Golfo (1991) o en el Jubileo del 2000 decía: «Nunca más la guerra» o cuando recuerda en la reciente Guerra de Irak que «la guerra es el fracaso de la humanidad» no es extraño que muchas personas crean que está negando la licitud del empleo de la fuerza en cualquier caso, aunque no es así.

Es explicable que la aspiración a la paz sea un valor preponderante hoy. Pero no es el único. En *Pacem in terris,* tras recordar que se ha ido generalizando la convicción de que la manera de arreglar diferencias es la negociación y no la guerra (n.126), teniendo en cuenta el poder destructor de las armas atómicas, «resulta absurdo sostener que la guerra es un medio apto para resarcir el derecho violado» (n.127). Con todo, reconoce a continuación que también las armas disuaden al adversario de atacar (n.128) aunque es deseable que el amor y no el temor mueva las relaciones humanas.

Es cierto que dejar una puerta abierta a la justificación de un empleo de la violencia moralmente justificable puede llevar a que, por ejemplo, un grupo terrorista —de la significación que sea— encuentre justificado un atentado —el 11-S o el 11-M— en el que morirán personas inocentes, que ni tienen que ver con sus derechos presuntamente violados ni pueden evitar la violación ni resarcirla. Pero el engaño manifiesto de este intento fallido de justificación no puede llevarnos, creo, a una postura tajante, no justificada, de condena de

todo uso de la fuerza. Conscientes de que la objetividad de la causa, la intención y los daños derivados son factores esenciales para determinar la moralidad de una acción humana, debemos mantener una postura a favor de la paz que no excluya siempre el uso de la fuerza.

Sin duda, entra muy primordialmente dentro de la misión de la Iglesia trabajar por la paz. En el ámbito pastoral y de formulación del ideal debe ser una prioridad. Pero esto no impide defender, desde el punto de vista jurídico-moral, la licitud de la legítima defensa y, en algunos casos, la obligación moral de hacerlo.

Tomar posturas más tajantes favorece sin duda la claridad del mensaje de la Iglesia. Plantear la complejidad del problema no nos permite soluciones claras ni eslóganes populares. Pero el servicio que debe prestar la Moral política de la Iglesia a la convivencia y la fidelidad a la verdad deben movernos a planteamientos que recojan la complejidad de las situaciones y de los datos sobre los que apoyar nuestros juicios de valor. Y no cansarnos de transmitir fielmente la enseñanza de la Iglesia ante la sociedad, aunque los matices inevitables no hagan siempre fácil nuestra tarea.

10. **Un resumen**

Como resumen de este largo y complicado capítulo, pueden quedar claras estas afirmaciones:

— La guerra es el mayor mal de la humanidad, consecuencia del olvido de Dios y de su ley natural (pecado). Es, pues, un hecho digno de total condena.

— Pero, dadas las circunstancias actuales, no se puede descartar moralmente la guerra como medio de legítima defensa de los pueblos.

— En ningún caso es aceptable moralmente la guerra sin normas, la guerra nuclear, bacteriológica o química, la guerra de agresión, la guerra sucia del terrorismo.

— La primera obligación de la comunidad internacional es establecer una autoridad universal con medios eficaces como alternativa a la guerra. De ello trataremos en el próximo capítulo.

— Es un deber de toda persona y gobierno trabajar por la justicia y la solidaridad para construir un mundo en paz.

CAPÍTULO XX

LA COMUNIDAD INTERNACIONAL

BIBLIOGRAFÍA

BENEDICTO XVI, *Enseñanzas al Pueblo de Dios.* II: *Año 2006* (BAC, Madrid, 2011); MARTÍN, I. (ed.), *La Iglesia y la comunidad política. Documentos colectivos de los episcopados católicos de todo el mundo (1965-1975)* (BAC, Madrid 1975); RAGA, J. (coord.), *Reflexiones para empresarios y directivos sobre el Compendio de la doctrina social de la Iglesia* (ASE, Madrid 2005).

La reflexión sobre la dimensión personal del ser humano y la idea de una universalidad que permitía hablar de una naturaleza humana igual en todas partes se desarrolló dentro de la escuela estoica. Esta escuela de pensamiento fue fundada por Zenón de Ción en el año 300 a.C. Su fundador era fenicio, por lo que se supone que uno de sus progenitores era de cultura semita. Los restantes miembros de esta escuela procedían de fuera del mundo griego, especialmente de Asia Menor. Arrancaremos de esta escuela de pensamiento para introducir la cuestión de la comunidad internacional.

Para los *estoicos* la idea de la universalidad estaba asentada en la idea de la concordia. Su finalidad era la búsqueda de la felicidad individual de acuerdo a la naturaleza humana y a la voluntad de Dios. El hombre participaba de la racionalidad divina. Era hijo de Dios. De ello se deducía: los hombres son hermanos entre sí.

Cicerón profundizó en esta idea partiendo de un principio eterno: todos los hombres son iguales en cuanto que poseen razón, lo son en su estructura psicológica y en su actitud hacia lo que consideran honorable e indigno.

La universalidad predicada por los estoicos y Cicerón alcanza pleno sentido con la aparición del cristianismo. La carta de *san Pablo* a los Gálatas certifica la rotundidad del universalismo cristiano al decir: «No hay judío ni griego; no hay siervo ni libre; no hay varón ni mujer; porque todos vosotros sois uno en Cristo» (Gál 3,28).

Esta concepción universalista se estructura en *san Agustín* a través de una visión de la vida internacional que se funda en la convivencia pacífica de los pueblos, «reinos de gentes, como hay en la ciudad muchísimas casas de ciudadanos». San Agustín postula un pluralismo internacional preferible a un imperio universal bajo la do-

minación de un solo pueblo [1]. Esta idea se concreta en la idea de la cristiandad sin que esta, en la Alta Edad Media, pudiera confundirse con una organización de carácter político formal. La idea de la cristiandad se manifestó, más bien, a través de las universidades y de las Cruzadas.

En el siglo XVI, con la afirmación del Estado-nación, *Maquiavelo* niega la existencia de un derecho aplicable a las relaciones entre los Estados, puesto que solo el poder frena la acción de los Estados extranjeros. Frente a estas tesis se alza el pensamiento de *Tomás Moro* en favor del ordenamiento jurídico de una comunidad internacional; las tesis de *J. Bodin* relativas a la obligatoriedad de los tratados internacionales y al derecho como elemento regulador de las relaciones internacionales, y la Escuela de Salamanca de la mano de Francisco de Vitoria.

Rousseau se ocupó de la cuestión de las relaciones entre los pueblos. Preocupado por el poder de los grandes Estados frente a los pequeños propuso, al igual que Montesquieu, la federación entre ellos.

Fue *Kant* quien dio un gran impulso a la cuestión de las relaciones internacionales y la formalización de la comunidad internacional. A este pensador se debe la expresión «liga de los pueblos». Para Kant esta *liga de los pueblos* tendría un carácter federal y serviría, junto a la libre circulación de personas y bienes, para conseguir *la paz perpetua.* La importancia que Kant concedió a esta cuestión fue tal que llegó a afirmar: «La violación del derecho en un punto de la tierra se hace sentir en todos».

La historia del pensamiento político demuestra la atención que se ha prestado a la dimensión internacional de la política. Sin embargo, es a partir de la I Guerra Mundial cuando esta cuestión comienza a cobrar mayor realce gracias a la constitución de la Sociedad de Naciones. Esta iniciativa tiene una evidente dimensión práctica: evitar para el futuro la repetición de acontecimientos bélicos que puedan poner en peligro la paz entre los pueblos. La cuestión ya no es, por lo tanto, cómo regular los conflictos entre los Estados y los pueblos, sino cómo cimentar la paz entre ellos. Pese a los esfuerzos, la iniciativa adoptada tras la firma del Tratado de Versalles fracasa con el estallido de la II Guerra Mundial, aunque se retoma al finalizar la guerra en 1945 con la constitución de la Organización de Naciones Unidas.

Ambas iniciativas vinculan la organización de una comunidad internacional a los siguientes presupuestos: unos principios éticos con carácter universal, un ordenamiento jurídico internacional y

[1] J. RATZINGER se ocupa de la visión de san Agustín y otros Santos Padres en *La unidad de las naciones. Aportaciones para una teología política* (Fax, Madrid 1972). De los autores citados a continuación nos hemos ocupado en los capítulos correspondientes de la primera parte.

unas instituciones capaces de fomentar la paz. Este planteamiento se ha visto apoyado, fundamentalmente desde Europa, por la creación de las dos instituciones referidas. En ambas se ha combinado la confianza en las instituciones internacionales y las normas éticas y positivas, con la salvaguarda de los derechos humanos que se acaban recogiendo en la Declaración universal de los derechos humanos promulgada por Naciones Unidas en 1948.

La DSI se ha ocupado de esta perspectiva internacional desde Benedicto XV y, más insistentemente, desde Pío XI. En lo económico, *Quadragesimo anno* (1931) se abría a una concepción mundial del problema social, superando los límites (obrero-patrón) con que los planteaba León XIII y la sociedad de su tiempo. En lo político, desde su encíclica programática *Ubi arcano* (23-12-1922) el horizonte magisterial era ya el mundo. Le siguieron en esta tendencia Pío XII, Juan XXIII, Pablo VI y Juan Pablo II [2]. A partir del papa Juan los papas viajan fuera de Roma [3]. Juan Pablo II ha recorrido los cinco continentes. Y, pese a los pronósticos que pensaban que, por su edad, Benedicto XVI estaría más recluido en el Vaticano, la realidad muestra también, por sus viajes y sus discursos, que tiene un horizonte mundial.

Hay que señalar que tras el fin de la II Guerra Mundial el equilibrio de fuerzas entre los Estados agrupados en los bloques Este-Oeste reduce el protagonismo de la ONU. La situación tras la caída del Muro de Berlín y la desintegración paulatina del bloque del Este ha hecho que nos refiramos hoy a un *nuevo orden internacional* que podría suponer un relanzamiento de Naciones Unidas.

La Iglesia católica, universal por definición, siempre ha tenido la esperanza de que la humanidad forme una sola familia. Históricamente, ha experimentado ya una cierta comunidad de pueblos, unidos por la fe, donde el papado era acatado como autoridad universal. Esta comunidad fue llamada la «cristiandad»; su espacio geográfico abarcaba la mayor parte de Europa. La Iglesia de hoy ha renunciado a cualquier protagonismo de tinte político, reconoce y respeta la soberanía de los Estados; pero sigue propiciando con su enseñanza y su acción la constitución de una verdadera comunidad internacional, como un acercamiento profético al Reino predicado por Jesús, donde «todos sean uno» [4].

[2] Juan Pablo II ha estado presente en los escenarios mundiales de muchas maneras. Lo explica U. C. Sacco di Albiano, *Juan Pablo II. Veinticinco años en la escena mundial. Magisterio social, diálogo, diplomacia* (BAC, Madrid 2004).

[3] Lo especifica F. Fernández Segado, «La comunidad internacional», en A. A. Cuadrón (coord.), *Manual de doctrina social de la Iglesia* (BAC-Fundación Pablo VI, Madrid 1993) 763-790.

[4] Para un mayor acercamiento a esta problemática pueden verse: los artículos de

El *Compendio de la doctrina social de la Iglesia* define la comunidad internacional como una comunidad jurídica fundada en la soberanía de cada uno de los Estados miembros, sin vínculos de subordinación que nieguen o limiten su independencia (n.434-435). Por su parte, la propia Iglesia, en cuanto Estado-Ciudad del Vaticano, se considera parte integrante de esta comunidad [5]. En cuanto autoridad soberana realiza actos jurídicamente propios y ejerce una soberanía externa, reconocida en el marco de la comunidad internacional (n.444). Asimismo, se sirve de la diplomacia, fruto de una praxis antigua y consolidada, como instrumento que actúa no solo para la *libertas Ecclesiae,* sino también para la defensa y la promoción de la dignidad humana (n.445) [6].

1. Fundamentos de la comunidad internacional

El gran documento actual de la Iglesia sobre la política en general y sobre las relaciones internacionales es *Pacem in terris.* Fundamenta la necesidad de una comunidad internacional (n.130-145) en dos argumentos que han servido tradicionalmente para justificar la existencia del Estado nacional.

La *interdependencia* de los Estados en todos los campos es hoy un hecho y una necesidad ineludible. Los Estados han dejado de ser sociedades perfectas autosuficientes. Ha entrado, pues, en crisis el concepto de soberanía nacional [7].

Como consecuencia de esta interdependencia, ya no se puede hablar del bien común nacional sin referencia al contexto internacio-

de C. Soria, «Relaciones de los seres humanos y de las comunidades políticas con la comunidad mundial»: *Seminarium* 1 (1983) 78-100; M.ª T. Compte Grau, «La comunidad internacional», en J. Raga. (coord.), *Reflexiones para empresarios y directivos sobre el compendio de la doctrina social de la Iglesia,* o.c., 199-224; S. Bernal, «Una auténtica comunidad mundial. El legado de Juan XXIII: a los 40 años de la encíclica *Pacem in terris»: La Cuestión Social* (México) 2 (2004) 124-134.

[5] R. M.ª Sanz de Diego explica el sentido y las peculiaridades de este minúsculo Estado en «El Vaticano cumplió 70 años»: *XX Siglos* 40 (1999) 92-112. Completan la información en el mismo número otros artículos de J. M.ª Laboa, «El "Estado de la Iglesia" a partir del s. xvi»: ibíd., 70-85, y A. Monticone, «El Pacto de Letrán y la sociedad italiana (1929-1984)»: ibíd., 86-91. Cf. también C. Corral Salvador y J. M.ª Urteaga Embil, *Diccionario de derecho canónico* (Tecnos, Madrid [2]2000), s.v. «Vaticano (Estado Ciudad del)».

[6] El *Compendio de la doctrina social de la Iglesia* dedica un amplio capítulo a la comunidad internacional (c.IX, n.428-450). Sigue las líneas maestras trazadas por los documentos que aquí manejamos (PT, GS, PP, SRS, CA), pero explica y matiza algunos puntos según diversas intervenciones de los Papas (desde Pío XII hasta Juan Pablo II), documentos del Concilio, del Pontificio Consejo «Justicia y Paz», etc.

[7] Es parte de lo que está en el trasfondo de la «injerencia humanitaria», de la que hemos tratado en el capítulo XIX.

nal. Las mismas razones que piden una autoridad para conseguir el bien común de la sociedad están reclamando hoy una autoridad universal para el bien común universal. Esta autoridad, asimismo, debe establecerse con el consenso de todas las naciones.

Los demás documentos repiten esta misma argumentación, en especial GS 83-90. De sobra sabemos que los problemas del desarrollo de los pueblos han impulsado a los Papas a pedir actuaciones a escala mundial: así en *Pacem in terris, Sollicitudo rei socialis* y, sobre todo, en *Centesimus annus,* cuando se refiere a la ayuda que necesitan los países que han salido de las dictaduras marxistas y los del Tercer Mundo.

2. Bases éticas en las que deben fundarse las relaciones internacionales

Juan XXIII parte del supuesto de que las comunidades políticas son, en el orden internacional, *sujetos de derechos y deberes.* Sus relaciones están sometidas, como en el caso de las personas concretas, a un orden moral objetivo (PT 80-85). Deben, pues, basarse en los cuatro pilares de la convivencia humana [8]: la *verdad,* que supone reconocer la igualdad natural de todos los Estados y razas (n.86-90); la *justicia,* que consiste en respetar en la práctica este reconocimiento: cada Estado tiene el derecho de ser respetado y el deber de respetar a los demás (n.91-97); la *solidaridad* entre los Estados, necesaria incluso para lograr el bien común de la propia comunidad política (98-119); la *libertad;* es decir, respeto a la soberanía política, cultural... de cada Estado (n.120-125).

Los demás documentos especifican o hacen hincapié en alguno de estos principios, sobre todo, en la solidaridad, tan presente en *Pacem in terris, Sollicitudo rei socialis* y *Centesimus annus.* Todos estos documentos son también conscientes de las dificultades con que se enfrenta todo intento de unión: la desigualdad de las naciones entre sí, acentuada en ocasiones por las reglas del comercio internacional, los nacionalismos, el neocolonialismo que a veces acompaña a las ayudas al desarrollo, el racismo. Especialmente Pablo VI en *Populorum progressio* denunció estas dificultades en la segunda parte de la encíclica: «Hacia el desarrollo solidario de la humanidad».

[8] Se comentó su sentido en el capítulo XI a propósito de *Pacem in terris.* Los desglosa detenidamente F. FERNÁNDEZ SEGADO, «La comunidad internacional», a.c., 767-778.

3. Tareas y obligaciones de la comunidad internacional

Para la Iglesia la primera tarea de la comunidad internacional para que pueda hablarse propiamente de «comunidad», es la *constitución de una autoridad pública mundial,* establecida por consenso, con medios eficaces para cumplir su misión. No es añoranza del Imperio y el papado, sino exigencia lógica y práctica de los fundamentos de dicha comunidad: la interdependencia y el bien común universal. Así lo recalcan los papas del siglo XX sin excepción.

Mientras tanto, la Iglesia apoya a la ONU, como principio de esa autoridad deseada y bendice toda organización supranacional que tienda a eliminar fronteras [9] y reducir las soberanías estatales en aras de una autoridad global.

Juan Pablo II, de forma realista, concede que alguna potencia hegemónica ejerza el cargo de tal autoridad, siempre con la voluntad de contribuir al bien común general (SRS 23). Esto es admisible, ya que la ONU carece de la fuerza que se supone en toda autoridad.

Una vez señalada esta primera tarea, dentro de la comunidad internacional, como en cualquier sociedad constituida políticamente, se pueden distinguir dos tipos de obligaciones: de la *autoridad mundial;* de los *Estados entre sí.*

a) *Obligaciones de la autoridad mundial*

Aplicando a la comunidad internacional los criterios reguladores de la política nacional, PT 139-145 señala *tres aspectos* de esta autoridad: su *campo propio:* el bien común universal; el *principio rector* de las relaciones entre esta autoridad y las autoridades nacionales: el de subsidiariedad; sus *tareas* más importantes: lograr el respeto de los derechos de la persona en el mundo entero, favorecer las relaciones de amistad entre los pueblos.

El *fin* (bien común universal) y el *principio* (subsidiariedad) quedan ya definidos para todos los documentos posteriores. Estos se limitan a explicitar alguna función.

[9] Son significativas, aunque no excepcionales, las palabras de Pío XII el 23 de diciembre de 1950: «Ábranse las fronteras, destrúyanse las alambradas, concédase a cada pueblo la libre visión de la vida de los demás, suprímase el aislamiento de determinados países respecto al resto del mundo de la cultura, aislamiento tan perjudicial para la paz». El Papa pensaba entonces en los países que estaban tras el entonces llamado «Telón de acero», los sometidos en Europa a la URSS. Años después, recién llegado al aeropuerto de La Habana (21-1-1998) Juan Pablo II pronunció ante Fidel Castro una frase que dio rápidamente la vuelta al mundo: «Que Cuba se abra con todas sus magníficas posibilidades al mundo y que el mundo se abra a Cuba».

Así, el Concilio Vaticano II pone el acento en las *ocupaciones* de la «autoridad mundial» existente, la ONU, y sus organismos internacionales (GS 82-87). Estas ocupaciones abarcan campos tan diversos, como velar por la alimentación, salud y educación de todos los hombres; atender los problemas derivados del trabajo, la emigración y el desarrollo de los pueblos; procurar un mayor acuerdo entre las instituciones internacionales para evitar ocasiones de discordia; estimular la creación de organismos que promuevan la paz.

Tres años después de *Sollicitudo rei socialis,* los acontecimientos de la crisis y posterior guerra del Golfo vinieron a confirmar la intuición y las sospechas de Juan Pablo II. Un Estado asumió el papel de autoridad mundial y se dispuso a administrar justicia. La primera parte se cumplió, pero ¿tuvo la voluntad de contribuir al bien común universal? Sea lo que fuere, Juan Pablo II (CA 21), ante el desairado papel jugado por la ONU, recordó amargamente que la primera obligación de este organismo es evitar las guerras y le reprochó que no hubiese hecho lo bastante en la ayuda al desarrollo del Tercer Mundo.

Como sabemos, la comunidad internacional debe velar también por la defensa de los derechos humanos cuando estos se conculcan, aunque sea dentro de las fronteras de un Estado (injerencia humanitaria). Los derechos humanos deben prevalecer sobre la doctrina de la soberanía estatal.

b) *Obligaciones de los Estados entre sí*

De acuerdo con las bases éticas que deben regir las relaciones entre los Estados, *Pacem in terris* propone unas tareas pendientes en el panorama internacional de hoy: zanjar las diferencias con soluciones equitativas consensuadas (n.93); respetar los valores de las minorías étnicas (pero estas deben mantener sus pretensiones dentro de la justicia y la realidad, n.94-97); permitir y fomentar los intercambios entre ciudadanos y entidades intermedias de todos los pueblos (n.100); resolver el problema de los prófugos políticos y tutelar el derecho natural del hombre a la emigración (n.103-108); esforzarse por llegar a un desarme mutuo gradual y garantizado (n.109-119); ayudar a los países en vías de desarrollo sin lesionar su libertad, independencia y características propias (n.98-102); sanear el mundo de la información para fomentar el mutuo conocimiento de los pueblos (n.90).

El Concilio, con la amplia visión del mundo que le daban sus más de 2.000 representantes de todas las zonas del planeta, señala tres campos de cooperación internacional:

— *Economía:* casi todos los pueblos han alcanzado la independencia política, pero no la económica. Es necesario que los países ri-

cos ayuden técnicamente a los subdesarrollados, renunciando a las ambiciones nacionalistas, los cálculos de orden militar y al prurito de imponer sus propias ideologías. Es preciso revisar, asimismo, las estructuras económicas para que sea realidad el destino universal de los bienes (GS 85-86).

— *Demografía:* la solución no está en imponer controles de natalidad a base de campañas, sino en la educación, tecnificación, etc. Ni es problema de un Estado o de algunos Estados. La cuestión demográfica adquiere dimensiones planetarias y todos los Estados deben cooperar a resolverla de la forma más respetuosa con la dignidad del hombre y de la familia (GS 87).

— *La paz:* es preciso que los Estados preparen el terreno a una autoridad mundial reconocida por todos y con medios eficientes para garantizar a todos los pueblos la seguridad y la tutela del derecho. Entre tanto, hay que procurar la seguridad común, apoyándose en la mutua confianza, procediendo a un desarme común, basado en acuerdos mutuos y con seguras garantías (GS 82).

Dentro de su tema específico del desarrollo, *Sollicitudo rei socialis* denuncia la insolidaridad entre los pueblos —causa del subdesarrollo— como una traición a las legítimas esperanzas de la humanidad y una defección respecto de una obligación moral. Esta insolidaridad viene provocada por la desconfianza entre los bloques con sus secuelas de imperialismo de toda clase. En concreto, denuncia las diversas formas de aislamiento creciente y egoísta, en Occidente; la ignorancia del deber de cooperación para aliviar la miseria de los pueblos, en Oriente (n.23). Por otra parte, alaba el movimiento internacional de los países no alineados porque afirma el derecho a la propia independencia y seguridad, a la participación de los bienes en igualdad y solidaridad (n.21).

En *Centesimus annus,* Juan Pablo II, siempre en el terreno de los hechos, comprueba la verdad de algunos principios de la DSI. Por ejemplo, cómo no respetar las características de cada pueblo, además de un atropello moral, es políticamente poco rentable (n.23-24); así como resulta perjudicial todo tipo de aislamiento, ya sea cultural, ideológico o económico (n.33 y 54).

4. Misión de la Iglesia respecto a la comunidad internacional

Es preciso reconocer la gran aportación de la Iglesia a la comunidad internacional por el simple hecho de ser «universal»: una institución que no reconoce diferencias étnicas, nacionales ni estatales en sus fieles. La Iglesia es «una» y está extendida por toda la Tierra y es

«católica», es decir, universal. En sus asambleas (cónclaves, concilios, sínodos...) no hay razas ni Estados, solo una fe.

En sus exhortaciones, *Pacem in terris* se dirige más a los católicos y hombres de buena voluntad que a la Iglesia como institución [10]. Por su parte, Juan XXIII (ya sabemos que se sentía «párroco del mundo») [11] se comprometió a consagrar todos sus «pensamientos, preocupaciones y energías a procurar este bien común universal» de la paz (n.167).

El Vaticano II se fijó, sobre todo, en el desequilibrio económico entre las naciones y la amenaza o realidad de la guerra. Pensó que el papel de la Iglesia en el panorama internacional debe ir en esta dirección. Así se manifiesta específicamente GS 88-89 y 82 respecto a dos temas centrales: el desarrollo de los pueblos y la paz del mundo.

Por su parte, Juan Pablo II, también líder de resonancia mundial, en SRS 41-48, pone a disposición de los hombres lo que la Iglesia puede hacer y hace: denunciar el mal (estructuras injustas, mecanismos perversos), anunciar la salvación con su palabra y el testimonio de sus obras.

En *Centesimus annus* podemos descubrir tres facetas importantes de la postura de la Iglesia en orden a la comunidad internacional: la vocación universal de la Iglesia, la eficacia del Evangelio para resolver los problemas políticos y su humanismo (n. 22 y 25). Por las mismas sendas camina Benedicto XVI, defensor tantas veces de la razón y la verdad [12].

5. Actualidad de estas enseñanzas

La moral internacional se basa, como hemos visto, en los mismos principios que deben inspirar la Moral Política Nacional. Estos, a su vez, se inspiran en una concepción del hombre. Y la Iglesia es «experta en humanidad», en expresión acertada de Pablo VI en su visita a la ONU en 1965. Por este doble título se ha ocupado de los temas internacionales. Y debe seguir ocupándose: las dificultades que denunciaba Pablo VI en *Populorum progressio* siguen en pie. La crisis

[10] Insistiremos en ello en el último capítulo: «La participación de los cristianos en la vida pública». Pero es claro, y lo hemos visto sobre todo en el capítulo XIII, que el hombre es el camino de la Iglesia.

[11] En el capítulo XI apareció claro que el mundo lo sintió también así.

[12] Cf. Discurso en el encuentro con el mundo de la cultura en la Universidad de Ratisbona. «Fe, razón y universidad» (12-9-2006), en Benedicto XVI, *Enseñanzas al Pueblo de Dios*, o.c. II, 706-716; o *Caritas in veritate* (29-6-2009), etc.

financiera del final de la primera década del siglo XXI muestra una vez más que el mundo es «una aldea global» [13].

La Iglesia, universal y una por definición, siempre ha sido partidaria de la unidad de los pueblos. Esta unidad debe basarse en el respeto a los derechos de las naciones, Estados y minorías étnicas. La historia más reciente muestra lo certero de esta doctrina en dos aspectos importantes:

— La *aspiración evangélica a la unidad parece dar buenos resultados* en aquellos pueblos que tienden a romper fronteras y prejuicios. Mientras que la exaltación excesiva de la propia singularidad lleva al aislamiento estéril e incluso a la tragedia del terrorismo y de la guerra fratricida.

— Es significativo que en las zonas *donde históricamente más se han respetado las características de cada pueblo,* estos tienden a unirse para formar comunidades más amplias y prósperas (Europa Occidental). Por el contrario, donde se ha atropellado a las culturas nacionales y se ha tratado de imponer una ideología común, los pueblos tienden a la disgregación (URSS y Europa del Este).

Es precisa, pues, una gran obra de solidaridad para que todos los pueblos consigan en la práctica la dignidad que en derecho se les reconoce. Esta solidaridad y la interdependencia actual están reclamando una autoridad mundial con medios eficaces para velar por el bien común universal. Esta autoridad debe ser elegida y acatada por consenso de todos. La Iglesia aplaudirá y ayudará cualquier iniciativa en este sentido, a la vez que desea que ejerza su poder de acuerdo con el principio de subsidiariedad [14].

[13] El término, como es sabido, lo acuñó en 1967 el sociólogo canadiense Herbert Marshall McLuhan en 1967, en su libro *The Medium is the Message.*

[14] Los papas, desde Benedicto XV y, especialmente, Pío XII han deseado esta autoridad, participan en la Organizaciones Internacionales, han estimulado el que la asociación internacional existente, la ONU, supere las lacras que lastran su actuación. Y han defendido siempre el principio de subsidiariedad, también a este nivel. El ejemplo más reciente es CiV 67.

Capítulo XXI
ASPECTOS MORALES DE LA EDUCACIÓN EN SUS PERSPECTIVAS SOCIAL Y POLÍTICA

BIBLIOGRAFÍA

Apple, M. W., *Educar «como Dios manda». Mercados, niveles, religión y desigualdad* (Paidós, Barcelona 2002); Ardoino, J., *Perspectiva política de la educación* (Narcea, Madrid 1980); Cierva, M.ª R. de la, «La educación», en A. A. Cuadrón (coord.), *Manual de doctrina social de la Iglesia* (BAC-Fundación Pablo VI, Madrid 1993) 331-355; García Regidor, T., *La polémica sobre la secularización de la enseñanza en España (1902-1914)* (Fundación Santa María, Madrid 1985); González de Cardedal, O., *Educación y educadores. El primer problema moral de Europa* (PPC, Madrid 2004); Puelles Benítez, M. de (coord.), *Educación, igualdad y diversidad cultural* (Biblioteca Nueva, Madrid 2005); Íd., *Estado y educación en la España liberal (1808-1857). Un sistema educativo nacional frustrado* (Ediciones Pomares, Barcelona 2004); Rodríguez Coarasa, C., *La libertad de enseñanza en España* (Tecnos, Madrid 1998); Tiana Ferrer, A., *Por qué hicimos la Ley Orgánica de Educación* (Wolters Kluwer España, Madrid 2009); Torres Santomé, J., *Educación en tiempos de neoliberalismo* (Morata, Madrid 2001); Vaiñao, A., *Escuela para todos. Educación y modernidad en la España del siglo XX* (Marcial Pons, Madrid 2004); West, E. G., *La educación y el Estado. Un estudio de economía política* (Unión Editorial, Madrid 1994).

En general, al hablar de educación, nos referimos al proceso de formación e instrucción del hombre que tiene lugar en las etapas de infancia y juventud, aunque no excluye —y cada vez ha ido adquiriendo mayor importancia— la continuidad a lo largo de toda la vida. De un modo sistemático o espontáneo, de forma individual o colectiva, en este proceso los humanos nos perfeccionamos como personas y, con mucha frecuencia, debido a la acción de otras personas.

Aun cuando en el proceso educativo cada uno tiene un protagonismo especial e interviene directamente necesitando la libre disposición personal para lograr su objetivo, se requiere también y de forma sustancial la intervención desde fuera de otras personas.

Con el término educación, en sentido estricto [1], nos referimos a una realidad compleja con significados diferentes: por un lado al

[1] En el lenguaje coloquial la palabra «educación» la aplicamos a un amplio abanico de situaciones y conceptos: nivel de enseñanza *(educación básica, educación superior...)*, ciertos modos de comportamiento *(buena educación)*, acción aplicada de un adulto sobre un menor (los padres o profesores proporcionan *buena educación...*), etc.

proceso de formación, crecimiento y madurez que se produce en cada persona y al *resultado* mismo de ese proceso; y, a la vez, a la *actividad externa* que hace posible y acompaña ese proceso de perfeccionamiento personal. Pero, además de esta dimensión personal, la educación incluye una dimensión social. Es el proceso mediante el cual nos insertamos en el contexto social y cultural en el que se desenvuelve nuestra vida.

La comprensión de estas dos vertientes, qué es el desarrollo personal completo o educación integral y en qué consiste la inserción social adecuada, ha ido variando a lo largo del tiempo.

Aunque la reflexión sobre la educación se remonta a los orígenes de la cultura, tal y como la conocemos hoy, tanto en sus finalidades como en su aspectos de organización social y política, tiene su origen a finales del siglo XVIII con el nacimiento de los Estados liberales.

En este nuevo contexto social y político surgen los sistemas educativos nacionales como instrumentos fundamentales para construir los nuevos Estados-nación representando un momento especialmente significativo en la evolución de la educación. Ya no se concibe la educación solo desde el particularismo de las formas especializadas de enseñanza orientadas a la formación de clérigos, artesanos o funcionarios. Se inicia un sistema formativo al servicio de la nación, de interés nacional y considerado un asunto de Estado.

Aunque instituciones y modelos educativos del Antiguo Régimen continuaron su existencia en las nuevas circunstancias, muchas de las funciones educativas desempeñadas anteriormente por las familias y otras instituciones, especialmente de Iglesia, son absorbidas por los nuevos sistemas educativos.

Este proceso de sistematización política de la educación discurre en paralelo con el proceso de secularización que el liberalismo lidera a lo largo del siglo XIX y ocasiona el desmantelamiento de muchas de las instituciones educativas eclesiales. En este contexto se producen los enfrentamientos entre la postura liberal y la Iglesia en materia educativa.

Desde sus orígenes la Iglesia ha entendido la educación vinculada a su misión evangelizadora. No es una actividad más, forma parte de su identidad y finalidad más sustancial teniendo presentes las palabras de Jesús: «Id por todo el mundo, haced discípulos míos y enseñad lo que os he mostrado». Es su originaria misión: enseñar, mostrar, desde la persona de Jesús y el Evangelio, la mejor manera de ser hombre y cómo crecer y madurar. Esto ha hecho que, durante siglos, la Iglesia haya tenido un protagonismo especial en el mantenimiento de la cultura y la labor educativa en occidente; de hecho, el origen de

las instituciones educativas radica en las realizaciones históricas de la Iglesia.

Ante las pretensiones de minimizar su presencia en la sociedad, la Iglesia ha defendido su papel en la actividad educativa: por una parte, reclamando la existencia de sus propias instituciones educativas y, además, en el pasado, sostenía que, en un Estado confesional, se requiere la intervención eclesial para una enseñanza acorde con la verdad [2]. En la actualidad, en un Estado aconfesional y plural la Iglesia busca y defiende la libertad de ofertas educativas. Sin embargo, se ha opuesto y se opone a la posición laicista que defiende la neutralidad en la educación, ya que esta necesariamente requiere una determinada concepción del hombre que oriente su finalidad [3]. En general, el laicismo en educación va vinculado a una reivindicación de enseñanza estatal que, como veremos después, es difícil de conciliar con principios cristianos de orientación moral en aspectos sociales y políticos.

Actualmente, la educación sigue siendo un tema conflictivo y de debate. Aun a riesgo de simplificar el planteamiento de la situación, podemos decir que la cuestión educativa se mueve entre dos posturas «tipo»:

— Por un lado están quienes, con muchos matices y diferencias, dan prioridad a la dimensión social de la educación y entienden que la función prioritaria de esta es la construcción de una sociedad más justa e igualitaria. Sostienen que el papel del Estado es fundamental, casi exclusivo, y que la educación debe ser fundamentalmente pública y organizarse priorizando el principio de la igualdad frente al de la libertad.

— En el lado opuesto encontramos a los que defienden el principio de la libertad educativa con menos intervención del Estado en coherencia con el neoliberalismo económico. La educación es un camino de oportunidades y la calidad y la eficacia hay que buscarla en función de las necesidades del mercado y de los «empleadores».

La postura del magisterio de la Iglesia se distancia de estas dos posturas de acuerdo con los principios que sostienen su reflexión y orientación: respeto a la dignidad de la persona, subsidiariedad y solidaridad junto a los criterios del bien común y la justicia. Es decir, nos vamos a centrar en las perspectivas sociales y políticas de la educación, dada la orientación de este libro.

[2] Cf. capítulo XVIII.

[3] L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, *Fieles a la tierra. Curso breve de moral social* (Edice, Madrid 1995) 286-288.

1. El acceso de todos a la educación, un derecho fundamental

El derecho a la educación pertenece a los conocidos como derechos sociales o de segunda generación [4] y su reconocimiento es una de las conquistas de la época contemporánea. A partir de la Ilustración se ha ido extendiendo y en la actualidad nadie duda hoy de que el acceso a la educación es uno de los derechos fundamentales y clave para el desarrollo de los pueblos y de cada persona. Está recogido en el artículo 26 de la Declaración universal de los derechos humanos.

Basándose en este derecho, los sistemas educativos fueron incorporando los principios de gratuidad y obligatoriedad de la educación en los niveles básicos a lo largo de los siglos XIX y XX. La Constitución española de 1978 lo recoge en el artículo 27. El Estado tiene, pues, la obligación de garantizar este derecho y de hacer posible que llegue a todos la educación mediante la gratuidad y la obligatoriedad.

PT 13 reconoce este derecho fundamental del hombre: a acceder a los bienes de la cultura; a una instrucción elemental; a una formación técnica o profesional de acuerdo con el progreso de la cultura en su propio país; a que se facilite el acceso a niveles superiores a quienes tengan capacidad para ello.

El Concilio Vaticano II en *Gravisimum educationis* afirma también la educación como un derecho para todos que se fundamenta en la dignidad de la persona humana (n.1); que debe responder a las circunstancias de cada uno (ibíd.), y que el Estado debe asegurar con una educación escolar conveniente (n.6).

La comprensión del derecho a la educación en la DSI está muy vinculada al concepto del bien común, criterio que orienta la eficacia de la aplicación de los principios básicos:

— En la definición de bien común de Juan XXIII (MM 65), la persona humana —inmersa en una sociedad de la que necesariamente forma parte por su misma naturaleza— protagoniza como agente y como destinatario ese bien común. El hombre tiene la obligación de contribuir a crear ese conjunto de condiciones sociales que favorecen una vida digna y libre. Esta obligación nace de su mismo compromiso con la sociedad de la que forma parte.

— El *Compendio de la doctrina social de la Iglesia* expresa también esta vinculación considerando que las exigencias del bien común derivan de la promoción integral de las personas (n.166) y que ningún miembro de la sociedad está exento de colaborar según sus propias capacidades (n.167).

[4] Cf. capítulo XIII.

La educación, como desarrollo de las capacidades de cada uno, además de un derecho, es una obligación y responsabilidad de cada hombre (PP 15).

En CDSI 157 se reconoce también, entre los derechos de las naciones, el derecho a construir el propio futuro proporcionando a las generaciones más jóvenes una educación adecuada.

Detrás del contenido de este derecho está el concepto de educación que se desprende de una antropología cristiana y que concibe al hombre como autor, centro y fin de las instituciones sociales (GS 63) y que el Concilio expresó en *Gravisimum educationis.*

La Iglesia comprende la educación de un modo integral como el desarrollo armónico de las cualidades físicas, morales e intelectuales (GE 1). En cuanto tal, debe ir orientada a la formación del hombre en su sentido más profundo y al bien de las sociedades, proporcionando a cada uno la posibilidad de: *adquirir* mayor responsabilidad y autonomía personal orientada hacia la verdadera libertad; capacitarse para la participación en la vida social; *abrirse* al diálogo con los otros; *contribuir* al bien común.

De fondo encontramos el concepto de desarrollo integral que presentó Pablo VI en *Populorum progressio.* No es difícil descubrir este sentido profundo de la educación como proceso de crecimiento y maduración personal, al que está llamado cada uno (PP 15). Por eso:

— la educación es necesaria para el desarrollo: la educación básica facilita la confianza en sí mismo y la convicción de que se puede progresar personalmente y junto con los otros (n.35);

— en la obra del desarrollo las organizaciones profesionales pueden y deben desarrollar una función educativa (n.38);

— si los técnicos son además educadores, el desarrollo será no solo económico sino también humano (n.73).

En la reflexión que sobre el trabajo, y su dimensión humana, presentan los documentos de la DSI aparece la relación entre actividad laboral y educación en una doble dimensión: la función educativa del trabajo y la educación orientada a la incorporación a la vida laboral:

— las condiciones del trabajo conformes a la dignidad del hombre deben posibilitar el propio perfeccionamiento personal (MM 82);

— cada uno «se hace hombre», entre otras cosas, mediante el trabajo (LE 10);

— el sistema educativo tiene como finalidad, además del desarrollo humano, la preparación específica para el mundo laboral;

— a los sindicatos les corresponde también una tarea educativa y de promoción (OA 14 y LE 20). Esta tarea educativa está orientada a la conciencia social de los trabajadores de modo que se sientan parte

activa, según las capacidades y aptitudes de cada uno, en el desarrollo económico y social y en la construcción del bien común (CDSI 307).

Nada más se puede hablar de justicia educativa cuando toda persona tiene la oportunidad de participar en procesos educativos de diversa índole y estos son de calidad. Hoy es una convicción generalizada la importancia fundamental de la educación para el desarrollo de toda sociedad.

2. El derecho de los padres a educar a sus hijos

La Iglesia hoy presta especial atención, en sus intervenciones en el ámbito público, a unos de principios que se desprenden de su pretensión más fundamental: la defensa y la promoción de la dignidad humana. Benedicto XVI ha señalado, entre estos principios que «no son negociables», la protección del derecho de los padres a educar a sus hijos, junto al apoyo a la familia y la defensa de la vida. El Papa matiza desde dónde hace esta afirmación: «Estos principios no son verdades de fe, aunque queden iluminados y confirmados por fe; están inscritos en la naturaleza humana, y por lo tanto son comunes a toda la humanidad. La acción de la Iglesia en su promoción no es por lo tanto de carácter confesional, sino que se dirige a todas las personas, independientemente de su afiliación religiosa»[5].

La fundamentación de la defensa de este derecho está en el respeto y promoción de la dignidad humana. En efecto, la tarea educativa, la que nos acompaña en el proceso más importante de la vida, el que nos hace más humanos, es un derecho fundamental que radica en los que conforman nuestro primer núcleo social, en los padres, que han dado también la vida.

A lo largo del siglo XIX los Estados liberales fueron manteniendo una política creciente de extensión educativa que se consideraba necesaria para la formación de los ciudadanos y fundamental para un mayor desarrollo industrial. El proceso de secularización hace que se prescinda de las instituciones educativas de la Iglesia y el Estado adopte una postura excesivamente intervencionista en el tema educativo y, a pesar de contradecir sus propios principios liberales, entienden este servicio público como tarea específica y competencia exclusiva del Estado.

[5] Discurso a los participantes en unas Jornadas de estudio sobre Europa organizadas por el Partido Popular Europeo (30-3-2006); cf. en BENEDICTO XVI, *Enseñanzas al Pueblo de Dios,* o.c. II, 248-250.

Desde entonces, el magisterio de la Iglesia ha mantenido esta posición de defensa de la familia como el primer núcleo educador frente al llamado Estado docente:

— La encíclica *Divini illus magistri,* sobre la educación, escrita por Pío XI en 1929 es uno de los documentos más importantes al ser el primer documento pontificio dedicado a este tema de modo monográfico. Ya desde el comienzo, en su número 9, expresa este derecho de la familia a educar por encima del derecho de la sociedad civil.

— El mismo Pío XI, en *Divini redemptoris,* al defender este derecho de los padres, concreta que es ilícito dificultarlo (n.37) y condena las inscripciones escolares hechas sin libertad (n.38).

— La declaración *Gravisimum educationis* [6] del Concilio Vaticano II recoge este derecho y deber de los padres, que difícilmente se puede suplir (n.3).

— El *Compendio de la doctrina social de la Iglesia,* en el capítulo que dedica a la familia, expone la tarea educativa de esta, que tiene su fundamento en el derecho y el deber de educar a los hijos: la familia forma una comunidad de amor y solidaridad insustituible para la educación integral (n. 238); la familia tiene una función original e insustituible en la educación de los hijos (n.239); el amor de los padres ayuda a los hijos a extraer («e-ducere») lo mejor de sí mismos (n.239); el derecho y deber de los padres a la educación es esencial, original y primario, por lo que no puede ser totalmente delegado o usurpado por otros (ibíd.); los padres son los primeros, pero no los únicos, educadores. Corresponde a ellos la responsabilidad de la labor educativa que se realiza en colaboración con otros (n.240); los padres tienen el derecho de fundar y sostener instituciones educativas (n.241); en la educación de los hijos son igualmente necesarias las funciones materna y paterna (n.242).

La defensa y promoción de este derecho y deber de la padres a educar a sus hijos requiere una organización social y política en la que se garanticen ámbitos de libertad que lo hagan posible. Al análisis de esta libertad en educación dedicamos los apartados que siguen.

3. La libertad de enseñanza, ¿consecuencia de la libertad de conciencia?

El tema de la libertad de enseñanza es un tema controvertido y complejo. En el ámbito jurídico, desde hace mucho tiempo, se viene discutiendo si la libertad de enseñanza es concreción de la libertad

[6] Cf. la presentación de este documento en el capítulo XI.

de expresión de pensamiento o tiene su propia entidad. Esto se debe a la propia complejidad que las mismas finalidades de la educación implican en sí mismas.

Si recordamos y tenemos presente la dimensión social de la enseñanza y la función educativa de las instituciones sociales comprendemos que la finalidad de la enseñanza no es una mera «expresión de la cultura». La enseñanza pretende, además —y tiene aquí su sentido más esencial—, la educación de los alumnos como respuesta al derecho fundamental que tienen.

Desde esta perspectiva es importante tener presentes algunos aspectos que permitan arrojar luz sobre este tema:

— La libertad de enseñanza hay que contemplarla en el ámbito de la relación educativa.

— La libertad de enseñanza no puede referirse exclusivamente a la persona que enseña, sino que se extiende a los grupos sociales con función educativa, comenzando por la familia.

— La libertad de enseñanza, desde el punto de vista social, debe estar orientada a la consecución del bien común y este mismo criterio marca sus límites.

— La libertad de enseñanza tiene su más pleno sentido en la función docente, que es una función pública y que responde al derecho-deber de los padres de educar a sus hijos.

— La función docente es una especificación de la actividad de todo ciudadano para participar, según sus propias posibilidades, y contribuir así al desarrollo y progreso de la sociedad y de todos y cada uno de sus miembros.

En este tema ha habido una evolución importante en el magisterio de la Iglesia a partir del Concilio Vaticano II ya que, en algunos aspectos, existe una vinculación estrecha con el derecho a la búsqueda de la verdad, a la libertad de conciencia y a la libertad religiosa.

León XIII expresaba así los límites a la libertad de enseñanza en su encíclica *Libertas* (20-6-1888) [7]:

> «Ahora bien: en materia de fe y de moral, Dios mismo ha hecho a la Iglesia partícipe del magisterio divino y le ha concedido el privilegio divino de no conocer el error. Por esto la Iglesia es la más alta y segura maestra de los mortales y tiene un derecho inviolable a la libertad de magisterio» (n.20).

Esto implicaba estar en contra de la libertad de enseñanza (entendida aquí como libertad de cátedra): solo se puede enseñar la verdad y es conocido dónde está la verdad (n.19). Solo en materias opina-

[7] Cf. capítulos IX y XVI.

bles es bueno y permitido mantener cada uno su opinión, que muchas veces puede conducir a encontrar la verdad (n.18).

El mismo León XIII, en *Nobilisima gallorum gens* (8-2-1884) en el contexto del siglo XIX, hace una defensa de la libertad de enseñanza (entendida como libertad de centros) [8] ante la imposición de la enseñanza pública y laica en la III República francesa [9]. En este mismo sentido lo expresa *Libertas:*

> «Cerrada así la puerta a la tiranía, no lo absorberá todo el Estado. Quedarán a salvo los derechos de cada ciudadano, los derechos de la familia, los derechos de todos los miembros del Estado, y todos tendrán amplia participación en la libertad verdadera, que consiste, como hemos demostrado, en poder vivir cada uno según las leyes y según la recta razón» (n.10).

La Iglesia, después del Vaticano II, en un contexto de pluralismo cultural, sostiene el pluralismo escolar, la coexistencia y cooperación de las diversas instituciones escolares.

Este pluralismo permite a los padres el poder elegir libremente el tipo de educación que quieren para sus hijos [10]. En este contexto defiende la Iglesia la enseñanza de la religión en los sistemas escolares, como dimensión importante en una formación integral y como una oferta libre y defendiendo esta postura frente a las imposiciones del Estado que, en muchos casos, adopta un papel educador sin respetar el principio de subsidiariedad con relación a los padres, por una parte, y sin dejar la participación de otros grupos intermedios, por otra. Especialmente grave es esta situación en los regímenes de signo totalitario.

En *Dignitatis humanae,* el Concilio reclama la libertad educativa necesaria para la libertad religiosa especificando la obligación del poder público de proteger y facilitar la libertad de la educación orientada a la profesión de una fe, en público y en privado y las co-

[8] Con anterioridad a León XIII, es especialmente significativa la ley promulgada en Francia en 1850 impulsada por el católico vizconde de Falloux con el apoyo de Parieu, Thiers y Dupanloup, obispo de Orleans. Con esta ley se rompía el monopolio docente del Estado, permitiendo la creación de centros privados o libres en los niveles primario y secundario y dando representación en el Consejo de la Universidad a las opiniones filosóficas imperantes en Francia: además de una comisión compuesta por académicos universitarios propiamente dichos, incluía tres obispos, un rabino y un ministro protestante, entre otros.

[9] Cf. capítulo IX.

[10] Este derecho de los padres está recogido en el artículo 26 de la Declaración universal de los derechos humanos: «Los padres tendrán derecho preferente a escoger el tipo de educación que habrá de darse a sus hijos» También en la Constitución española, en el artículo 27: «Los poderes públicos garantizan el derecho que asiste a los padres para que sus hijos reciban la formación religiosa y moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones».

munidades religiosas tienen derecho a que no se les impida la enseñanza y la profesión pública, de palabra y por escrito, de su fe (n.4).

Resultan especialmente expresivas, en este sentido, las palabras de Pablo VI:

> «No pertenece ni al Estado, ni siquiera a los partidos políticos que se cerraran sobre sí mismos, el tratar de imponer una ideología por medios que desembocarían en la dictadura de los espíritus, la peor de todas. Toca a los grupos establecidos por vínculos culturales y religiosos —dentro de la libertad que a sus miembros corresponde— desarrollar en el cuerpo social, de manera desinteresada y por su propio camino, estas convicciones últimas sobre la naturaleza, el origen y el fin del hombre y de la sociedad» (OA 25).

4. Libertad de oferta educativa y participación social en la actividad educativa

Trabajar porque el derecho a la educación sea disfrutado por cada persona y por cada colectivo social para que puedan desarrollar todas sus potencialidades y capacidades y, de este modo, aportar al crecimiento de los demás es responsabilidad de todos: los Estados, la sociedad civil, las instituciones y organizaciones educativas, las familias, los medios de comunicación, incluso de los mismos educandos.

Es preciso, en todo caso, subrayar la función social y la dimensión pública de la educación. La educación es, por una parte, el proceso de formación de cada persona (personalización); por otra, es proceso de incorporación plena de la persona a la comunidad y a la sociedad (socialización). En virtud de esta dimensión, la educación es asunto no solo de cada persona, sino de toda la sociedad.

La función educativa es vital para todo grupo social, pues es gracias a ella como la sociedad pervive mediante la incorporación de nuevos miembros. Y ha de hablarse de *sociedad educativa* o *educadora,* en cuanto a toda sociedad le pertenece por esencia esa condición, y en toda sociedad se desarrolla un permanente magno proceso de mutua educación entre todos sus miembros [11].

La aplicación del principio de subsidiariedad en el tema educativo es especialmente importante para el pensamiento de la Iglesia. Así lo ha manifestado en aquellas ocasiones en que no ha sido respe-

[11] Federación Española de Religiosos de la Enseñanza, «Educación, libertad y calidad», cf. http://www.escuelascatolicas.es/publicaciones/GRATUITAS/Foro4Educacionlibertadcalidad.pdf

tado por el Estado invadiendo el derecho de los padres a la educación de sus hijos y de otras instituciones a colaborar con ellos.

Pío XI, en *Divini illus Magistri,* expresa el papel del Estado, como garante del bien común, en relación a la educación: su obligación de intervenir, en orden a ese bien común, sin absorber a la familia (n.22), y la responsabilidad de proteger con sus leyes el derecho de la familia en materia educativa (n.23).

El mismo Pío XI en *Non abbiamo bisogno,* unos años después, se opone al monopolio estatal de la enseñanza condenando todo lo que en el fascismo era contrario a la doctrina católica en este punto.

El Concilio en *Gravisimum educationis,* indicando la mutua implicación entre libertad en la educación y respeto al principio de subsidiariedad, subraya la obligación de la sociedad civil, por su responsabilidad con el bien común, de: proveer de varias formas a la educación de la juventud; defender los derechos y obligaciones de los padres y de todos los que intervienen en la educación; colaborar con todos; completar la obra de la educación según el principio del deber subsidiario cuando no es suficiente el esfuerzo de los padres y de otras sociedades; crear centros propios según lo exija el bien común (n.3).

El *Compendio de la doctrina social de la Iglesia* subraya, en este mismo sentido, que el servicio de la sociedad a la familia se concreta en el reconocimiento, el respeto y la promoción de los derechos de la familia (n.252-254).

En coherencia con todo lo anterior, es clara la opción por la llamada «escuela libre». Frente a la dicotomía escuela pública-escuela privada, se prefiere esta denominación al referirse a los programas de educación instituidos y gestionados por individuos o instituciones privadas, con finalidad de interés público. Esta expresión quiere subrayar el derecho de los ciudadanos a la iniciativa en el campo educativo.

En la actualidad, la admisión y defensa de la educación como derecho fundamental para todos sin discriminación de individuos y grupos, no significa una formación igual para todos respecto a estructuras y contenidos. La obligatoriedad ha ejercido en la historia una función social muy importante en el paso de una educación de minorías a la educación para todos. Sin embargo, actualmente, esta obligatoriedad puede impedir la plena realización de los derechos de la participación social ciudadana. A la educación se puede acceder por muchos medios y a través de instituciones diversas y estas deberían ser consideradas, más que como alternativas incompatibles, como red que actúa de modo solidario y complementario [12].

[12] Cf. voz «Redes educativas», en J. M. Prellezo García, *Diccionario de ciencias de la educación* (CCS, Madrid 2009).

5. A modo de conclusión: la actual «emergencia educativa»

Benedicto XVI ha manifestado en varias ocasiones su especial preocupación por lo que ha denominado la «emergencia educativa», equivalente a «la educación está en peligro», que se vive en la actualidad:

> «[...] tanto los padres como los profesores sienten fácilmente la tentación de abdicar de sus tareas educativas y de no comprender ya ni siquiera cuál es su papel, o mejor, la misión que les ha sido encomendada. Pero precisamente así no ofrecemos a los jóvenes, a las nuevas generaciones, lo que tenemos obligación de transmitirles. Con respecto a ellos somos deudores también de los verdaderos valores que dan fundamento a la vida. Pero esta situación evidentemente no satisface, no puede satisfacer, porque deja de lado la finalidad esencial de la educación, que es la formación de la persona a fin de capacitarla para vivir con plenitud y aportar su contribución al bien de la comunidad. Por eso, en muchas partes se plantea la exigencia de una educación auténtica...» [13].

Ante la crisis de valores que sufre la sociedad española, ya expuesta y denunciada en *La verdad os hará libres,* los obispos muestran en la instrucción *Moral y sociedad democrática* su preocupación, que llevan «muy en el alma», por la educación (n.56).

— La educación es tarea básica y desafío para la familia, la comunidad cristiana y la escuela (n.57).

— Padres, párrocos, profesores y catequistas no deben decaer en su empeño de educadores, tan sacrificado a veces y tan digno de la gratitud de todos (n.57).

— El Estado está obligado a propiciar las condiciones adecuadas para la función educativa, de la que depende en gran medida el futuro más justo y humano de la sociedad (n.57).

— Es importante e imprescindible la formación científica, técnica y profesional; pero se debe evitar el espejismo de pensar que ella sola basta. Cuanto mayor es el desarrollo científico y técnico, mayores son las responsabilidades a las que es necesario hacer frente de manera verdaderamente humana (n.56).

— Hoy es más urgente que nunca la educación ética y religiosa. No podemos avanzar en la construcción de una convivencia social justa y libre, si las nuevas generaciones no son educadas en los valores fundamentales y si no se ejercitan en vivir, ya desde la infancia, de acuerdo con ellos (n.56).

[13] Discurso en la inauguración de los trabajos de la Asamblea diocesana de Roma (11 de junio de 2007).

Uno de los rasgos distintivos del concepto cristiano de educación, que orienta hacia ellos los fines del proceso educativo, consiste en la importancia de la educación en valores:

— Juan XXIII en *Pacem in terris,* aunque no habla directamente de la educación, al expresar los cuatro valores sobre los que se asienta la convivencia, hace referencia a finalidades educativas: educar en la verdad, para la justicia, para el amor y la libertad (n.35) [14].

— La declaración conciliar *Gravisimum educationis* resalta la especial importancia de la escuela, como institución educativa, que tiene como misión promover el sentido de los valores (n.5).

— Pablo VI en *Octogesima adveniens,* concreta la importancia de la educación para la solidaridad (n.23) y para el reconocimiento de los derechos y deberes (n.24).

— La educación para la paz, orientada a la construcción de la paz, aparece como una propuesta concreta de la obligación de evitar la guerra en *Gaudium et spes* (n.82). Posteriormente ha sido insistentemente propuesta en los Mensajes con ocasión de la Jornada Mundial de la Paz que se celebra cada uno de enero desde que fueran instituidos por Pablo VI en 1968.

— Juan Pablo II en *Centesimus annus* completa estas reflexiones: la democracia requiere una educación en ideales (n.46) y en nuestra sociedad se necesita una educación para el consumo y el uso responsable (n.36).

— El *Compendio de la doctrina social de la Iglesia* advierte de la necesidad de proponer una «gran obra educativa y cultural» (n.376), y hace notar la necesidad actual, especialmente en el mundo de la comunicación pública y la economía, de una intensa actividad educativa para que la búsqueda de la verdad no quede reducida al conjunto de opiniones (n.198).

Terminamos la reflexión sobre este tema complejo con unas palabras de Benedicto XVI sobre la tarea urgente de la educación, responsabilidad de todos. Así escribía el 29 de enero de 2008 en una carta dirigida a la diócesis de Roma:

> «Todos nos preocupamos profundamente por el bien de las personas que amamos, en particular de nuestros niños, adolescentes y jóvenes. Sabemos, de hecho, que de ellos depende el futuro de nuestra ciudad. Debemos, por tanto, preocuparnos por la formación de las futuras generaciones, por su capacidad de orientarse en la vida y de discernir el bien del mal, por su salud no solo física sino también moral».

[14] Este esquema lo sigue Benedicto XVI en su Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz, 2012 (8-12-2011), cf. en *Ecclesia* (2011) n.3.603, p.26-30.

CAPÍTULO XXII
LA PARTICIPACIÓN DE LOS CRISTIANOS EN LA VIDA PÚBLICA

BIBLIOGRAFÍA

AA.VV., *Fe y política* (Fundación Santa María, Madrid 2002); BETTONI, D., *Cristianos y ciudadanos. Manual de iniciación sociopolítica* (Mensajero, Bilbao 2000); BREY BLANCO, J. L., *Cristianismo y política. Una reflexión cristiana sobre la realidad política* (San Pablo, Madrid 1998); GARCÍA DE ANDOIN, C., *Laicos cristianos, Iglesia en el mundo* (HOAC, Madrid 2004); GONZÁLEZ-CARVAJAL, L., *Presencia pública de los cristianos en un Estado laico.* Lección inaugural del curso académico 2009-2010 (Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2009); ÍD., *Los cristianos en un Estado laico* (PPC, Madrid 2008); LOIS, J., *Identidad cristiana y compromiso socio-político* (HOAC, Madrid 1990); MARGALLO, F., *Compromiso político en el Vaticano II. Raíces humanas de la esperanza cristiana* (San Pablo, Madrid 2003); SERRANO OCEJA, J. F. (ed.), *Los católicos y la política: encuentros del cardenal Rouco Varela con políticos católicos* (San Pablo, Madrid 2004); VILLAPALOS, G. - SAN MIGUEL, E., *El evangelio de los audaces. Diez gobernantes que ejercieron el poder sin renunciar a sus conciencias* (LibrosLibres, Madrid 2004).

La doctrina social de la Iglesia (DSI), además de proporcionar «principios de reflexión» y «criterios de juicio», señala también «directrices para la acción» [1], es decir, invita a promover cambios estructurales en orden a un desarrollo más pleno de la persona y de la sociedad. De ahí que la DSI no sea una asignatura opcional para un creyente, sino que debe estudiarse y llevarse a la práctica. Los documentos de la DSI serán necesariamente las fuentes para este último capítulo. Estos han invitado siempre a los católicos a participar en la vida pública y han subrayado la vertiente moral de lo económico y social. A partir de León XIII, pero, de modo especial, desde el Concilio y Pablo VI, estimulan al cristiano a una *mayor presencia en la vida pública* [2]. Con el paso del tiempo se tiene mayor conciencia de

[1] Juan XXIII en MM 236 adoptó esta metodología de la JOC: *ver, juzgar* y *actuar.* Insistió también en que había que llevar la teoría a la práctica. Pablo VI en OA 4 tradujo estos tres pasos en la trilogía que hemos citado en el texto y que hace suya la Segunda instrucción sobre la Teología de la liberación. Juan Pablo II lo remacha en SRS 41 y CA 5. Lo mismo el CDSI.

[2] Cf. capítulos IX a XI. Atendiendo a los destinatarios de esta obra y a la ya mencionada descentralización de la DSI, nos referiremos también a documentos del episcopado español, fácilmente accesibles y recogidos en DEPARTAMENTO DE PENSAMIENTO

los problemas del mundo y un concepto más elevado de lo que la fe pide a todos los creyentes. Es significativo que en los manuales de moral más recientes se suela abordar —con este u otros nombres— el compromiso político del cristiano. Así aparece en documentos oficiales como el *Catecismo católico para adultos,* de la Conferencia Episcopal Alemana [3], el *Catecismo de la Iglesia católica* [4] y, por supuesto, en el *Compendio de la doctrina social de la Iglesia,* que dedica a ello prácticamente la última parte.

Nos detendremos en este capítulo final a estudiar los siguientes aspectos:

1. Fundamentos de la participación en la vida pública

Desde León XIII la Iglesia no ha cesado de recordar a los católicos el serio deber que tienen de participar a todos los niveles en la vida pública: desde la asociación de vecinos y parroquial hasta los organismos internacionales: ONU, Iglesia universal... No es una exigencia gratuita o un deseo de intromisión y poder, sino que tiene unos fundamentos naturales y evangélicos, que la Iglesia ha ido descubriendo.

Juan XXIII en *Pacem in terris* fundamenta este compromiso en tres verdades: la *dignidad de la persona humana,* sujeto de derechos y de deberes (n.8-10); la propia *razón,* que exige a los hombres un compromiso de transformación del mundo, teniendo muy en cuenta los dictados de la propia conciencia; la *obediencia a los designios de Dios* relativos a nuestra salvación (n.150). Es decir, el cristiano tiene un motivo especial para comprometerse en esta tarea.

El Concilio elabora una especie de tratado al respecto (GS 34-36, 73-75):

— *Reconoce la autonomía de lo temporal,* con sus leyes propias impresas por Dios y que el hombre debe respetar (n.36); y, en conse-

SOCIAL CRISTIANO, *Una nueva voz para nuestra época (Populorum progressio, 47)* (Universidad Pontificia Comillas, Madrid [3]2006) c.21 y CD-ROM que acompaña al libro.

[3] Es un libro de la Conferencia Episcopal Alemana (2 vols., BAC, Madrid 1992-1998), pero W. KASPER asegura —en una entrevista que le hace D. DECKERS— que expresa su propia teología pues participó mucho en su redacción, cf. *Al corazón de la fe* (San Pablo, Madrid 2009) 97-99. El card. J. Höffner lo reconoce en el Prólogo del *Catecismo* (cf. o.c. I, p.XVI. El asunto había aparecido ya en un intento anterior alemán, interconfesional y no oficial, en el que también participó Kasper: J. FEINER - L. VISCHER, *Nuevo libro de la fe cristiana. Ensayo de formulación actual* (Herder, Barcelona 1974).

[4] Especialmente en: «Los fieles laicos» (n.897-913); «La dignidad de la persona humana» (n.1700-1876); «La comunidad humana» (n.1877-1948).

cuencia, el valor de la actividad humana sin contradicción entre el poder de Dios y el poder del hombre (n.34).

— *Recuerda los principios tradicionales* de la enseñanza política de la Iglesia (n.74): la *naturaleza* de la comunidad política, que tiene por base la socialidad natural del hombre, creado así por Dios; el *fin* para el cual una comunidad se constituye políticamente, que es el bien común; el *orden* o sentido de toda actividad humana, también y en grado eminente de la actividad política, debe ser el desarrollo de la persona humana, donde la prioridad corresponde a los valores morales sobre el progreso puramente técnico.

— *Establece una norma reguladora* de la actividad política que es la cooperación al bien de la humanidad, al tiempo que el hombre realiza su propia vocación; la condición esencial de cualquier proyecto político es el respeto de los derechos de la persona; por tanto, todos tienen el deber de colaborar en la vida pública con ejemplaridad, sentido de la responsabilidad y voluntad de servicio.

Teniendo muy en cuenta la realidad española, donde predomina un cierto absentismo de lo religioso en lo temporal, la Conferencia Episcopal Española (CVP 39-94) se remonta a los primeros fundamentos de la fe y saca estas conclusiones:

— Fundamenta la participación en la vida pública en la *unidad indivisible de Dios* y de su plan de salvación que abarca toda la creación, también la convivencia política. El hombre está llamado a participar en este proyecto divino con su dominio y cuidado del mundo, y, en definitiva, a la plenitud de la vida en Dios.

— Deduce, en consecuencia, que el proyecto de Dios sobre el hombre tiene, además de una dimensión individual, una *dimensión social y política.* El amor al prójimo, como persona políticamente organizada, es lo que se llama en la DSI «caridad política», que se traduce en compromiso operante en favor de la sociedad desde las instancias del poder (nivel político). La política es, pues, un digno y noble oficio, que lucha para que sean reales para todos los derechos humanos.

Años más tarde, al tratar de poner remedio a la crisis de valores que sufre la realidad social de España, la Conferencia Episcopal Española se ve obligada a recordar «algunos aspectos fundamentales del comportamiento moral cristiano» (VL c.III). Básicamente sigue el razonamiento de *Los católicos en la vida pública,* al que basta, por eso, con aludir en forma esquemática:

— *Principio:* Dios Creador y Salvador, por amor.

— *Clave:* el hombre, imagen de Dios.

Pero enfatiza algunos conceptos peor tratados o socialmente olvidados:

— *Verdad,* sin la cual la existencia del hombre se falsea. La verdad como fundamento de la conducta de la persona y, por tanto, de la actuación pública tiene un papel preeminente en el documento, ya que por ella el hombre adquiere certezas que reclaman y comprometen su comportamiento.

— *Libertad y la responsabilidad,* como valores correlativos e inseparables.

— *Iglesia,* como fuente de santificación. Sin la Iglesia, el mismo Jesucristo puede quedar desvirtuado. Sin violentar la libertad humana, la Iglesia propone su moral como alternativa de libre elección.

El *Compendio de la doctrina social de la Iglesia* fundamenta la moralidad de toda actuación social en el desarrollo de la persona, a la vez que hace corresponder la norma de esa acción social con el verdadero bien de la comunidad y con la creación de condiciones que permitan a cada persona realizar su vocación integral (n.522).

2. Criterios para participar en la vida pública

Ya en *Pacem in terris* advertía Juan XXIII que el ir ajustando la realidad social a las normas de la justicia es una tarea de cada día, y que ningún hombre puede contentarse con lo hecho. Pero, a la hora de establecer unos criterios válidos para la actuación de los cristianos en lo público, reconocía que es difícil determinar la aplicación práctica de los principios a cada situación. La aceleración actual de la vida aumenta esta dificultad (n.154-156). Pero se pueden entresacar algunos criterios propuestos en la encíclica:

— *Negativos:* no aceptar compromisos que puedan dañar la integridad de la fe o de la moral (n.157); no es la revolución la que arregla los problemas, sino la evolución pacífica. La vida no procede por saltos, sino paso a paso (n.161-162).

— *Positivos:* la prudencia y la autoridad competente son las que deben determinar la decisión concreta (n.160); es preciso distinguir entre teorías filosóficas y corrientes de carácter económico, social, cultural y político. En estas últimas puede haber elementos utilizables: ciertos contactos de orden práctico, que antes eran inútiles, hoy pueden ser provechosos (n.159-160). Por tanto, es positiva la colaboración con los cristianos separados y con los hombres que observan la ley natural (n.157).

El *Compendio de la doctrina social de la Iglesia* hace especial hincapié en la virtud de la prudencia. Gracias a ella el cristiano puede aplicar correctamente los principios morales a los casos particulares, clarificando y valorando la situación, inspirando la decisión e impulsando a la acción (n.547-548).

En 1986, atendiendo a España, todavía se lucha contra cierto complejo de culpabilidad en sectores católicos, que les lleva a la permisividad e indiferencia, por temor a ser tachados de antidemócratas. CVP 78-84 sale al paso de esta mentalidad y, siguiendo la vía del discernimiento entre ideología y movimientos históricos, ya trazada por *Pacem in terris* y *Octogesima adveniens,* lo aplica a la situación española. Así señala que:

— democracia no es indiferencia ni confusión, nivelación cultural por negación de convicciones;

— los católicos no pueden ocultar sus convicciones ni se les puede negar el derecho a manifestarlas;

— los católicos no temen la necesaria convivencia en libertad, sino que están convencidos de su necesidad para buscar el sentido de la vida.

3. Los deberes más señalados por el magisterio de la Iglesia

La presencia del cristiano en el campo social se caracteriza por el *servicio* (CDSI 551). De ahí que sus deberes sean tan variados y dispersos como son los ámbitos de lo público: empiezan en el momento en que la persona entra en contacto con otros; es decir, desde la familia hasta las organizaciones internacionales. Según las necesidades de cada época, la Iglesia ha ido asignando tareas a los católicos en el terreno político, económico, cultural, de la educación, de los medios de comunicación social, de la paz, la ecología, etc. Suponiendo todo eso, ahora nos centramos en tres ámbitos muy concretos de la actividad humana: el campo de lo político, el laboral y el socioeconómico.

Antes de entrar directamente en estos aspectos, es conveniente hacer unas observaciones de tipo general:

Juan XXIII (PT 146-153) recomienda el método clásico de *ver, juzgar y actuar.* Predicando con el ejemplo, *observa* un debilitamiento de la inspiración cristiana en países de antigua tradición cristiana. *Juzga* que la causa de este hecho es la falta de coherencia entre la fe y la conducta de ciertos católicos, debida en gran parte a una instrucción deficiente en la doctrina cristiana y a una práctica insuficiente de la moral cristiana en estos campos. En consecuencia, *propone* que los cristianos se preocupen por alcanzar una formación religiosa al nivel de la formación profesional; ajusten sus actividades personales al orden moral procediendo como quien ejerce un derecho o cumple una obligación, y procuren conseguir una sólida formación cívica y política (PT 75).

Es conveniente *clarificar las tareas que corresponden a cada estado* dentro de la Iglesia. Es decir, hay un campo de actuación propio de los laicos y una parcela más específica del clero. Es CVP 95-100 el documento más explícito sobre qué tareas corresponden a los cristianos según su condición eclesial. Es misión propia del clero formar y animar a los seglares para que actúen con plena responsabilidad en lo temporal, mientras que corresponde a los laicos la construcción del orden temporal, implicándose directamente en la transformación de las estructuras públicas.

Sobre la responsabilidad de los seglares, es muy importante tener en cuenta lo que dice GS 43: los seglares deben esperar de los sacerdotes la luz y el impulso espiritual. Pero no piensen que sus pastores sean siempre tan competentes que hayan de tener al alcance una solución completa para cada problema. Son los propios laicos quienes deben cargar con sus responsabilidades. Para ello se requiere una sólida formación, que brinda la propia doctrina social, a través de instituciones educativas católicas, «Semanas Sociales», grupos, asociaciones y movimientos de fieles laicos, etc. (CDSI 528-533, 549-550).

Sobre esta base, podemos atender a tres aspectos de los deberes políticos que incumben a los católicos [5]: en general, respecto a las elecciones y sobre la militancia en partidos políticos. Finalmente, recordaremos la enseñanza de la DSI sobre la profesión desde la perspectiva de la vida pública.

a) *Deberes en el campo de lo público, en general*

Juan XXIII, tomando el relevo de Pío XII y antes de León XIII y sus sucesores, expone el marco general de la actuación del cristiano en la sociedad y le exhorta a participar activamente en la vida pública, colaborando en el progreso del bien común. Los cristianos deben penetrar en las instituciones de la misma vida pública y actuar con eficacia desde dentro de ellas (PT 153).

El Concilio (GS 75) explicita algunos compromisos de carácter político: el amor a la patria, abierto al amor a toda la humanidad; la preocupación por el bien común, admitiendo la legítima diversidad de opciones temporales; el interés por adquirir la educación cívica y política adecuadas. Más comprometido se muestra al explicar las relaciones que deben mantenerse con la autoridad: el cristiano, sin rehusar las prestaciones exigidas por el bien común y sin pretender de la autoridad ventajas que puedan disminuir el sentido de la res-

[5] Cf. CCE 1913s.

ponsabilidad social, debe estar vigilante sobre los posibles abusos de autoridad (GS 74).

Ante la decepción que iba cundiendo en España, ya en 1982, por la política democrática, la Conferencia Episcopal Española en la instrucción *La conciencia cristiana ante las próximas elecciones* (23-9-1982) expuso de una forma sencilla la importancia del compromiso político: «La política no es algo neutro o indiferente para la fe cristiana y la conducta moral. En ella van implicadas las personas —con su dignidad, derechos y deberes— y el bien común de la sociedad entera» (n.6).

El documento más completo sobre esta cuestión, un verdadero manual de la participación en lo público, es *Los católicos en la vida pública,* que recoge todo lo anterior y explica diversas formas de presencia en la vida pública y los deberes que comportan (n.100-163).

En principio, la presencia cristiana en la vida pública puede ser *individual* o *asociada* (110-112):

— la *individual* supone valoración del ejercicio profesional, voto en orden al bien común y especial consideración de los más necesitados. En cuanto a la persona que ejerce algún cargo público, se le pide vocación, responsabilidad y dignidad en el ejercicio del cargo;

— la participación *asociada* es hoy, además de un deber, una necesidad para evitar riesgos totalitarios. Se insiste en la necesidad de participación y en la promoción de la actividad asociativa estrictamente civil de los católicos.

Respecto a las asociaciones de inspiración cristiana, es preciso aclarar dos puntos (n.129-137):

— *Los cristianos tienen derecho a promoverlas.* Estas asociaciones no suponen una intromisión indebida de la fe en el ámbito público, ni agotan las opciones de los católicos en materias temporales; porque no se apropian del nombre de «católicas» ni se identifican con los intereses de la Iglesia.

— *No cualquier asociación puede titularse sin más de inspiración cristiana.* Para ello, es preciso cumplir ciertas condiciones: unos estatutos con objetivos concretos que la DSI considera bienes irrenunciables de la persona, la familia y la sociedad [6]; y que los par-

[6] Con posterioridad a este documento, Benedicto XVI, como se ha recordado en el capítulo XI, en su Discurso a los participantes en unas Jornadas de estudio sobre Europa organizadas por el Partido Popular Europeo (30-3-2006) señalaba tres principios que no son negociables: la protección de la vida en todas sus etapas, desde el momento de la concepción hasta la muerte natural, el reconocimiento y promoción de la estructura natural de la familia y la protección del derecho de los padres a educar a sus hijos. Cf. en BENEDICTO XVI, *Enseñanzas al Pueblo de Dios,* o.c. II, 248-250.

ticipantes estén motivados por una experiencia personal de la vida cristiana.

Dado que la inspiración cristiana de la actividad política no se improvisa ni se puede dar por supuesta, sino que necesita de una formación adecuada, se llega a sugerir la fundación de instituciones eclesiásticas donde se descubra la nobleza de la vocación política y las exigencias cristianas de su ejercicio (CVP 188).

Para completar el panorama de la responsabilidad política del cristiano, nos quedan por aclarar dos problemas: la cuestión del voto en las consultas políticas y la militancia en las diversas agrupaciones políticas.

b) *Responsabilidad en las consultas políticas*

Todo ciudadano mayor de edad está invitado a votar en las consultas políticas: elecciones de todo tipo, refrendos, etc. Para la mayoría de los ciudadanos es la oportunidad más directa de participación en la política. En principio, *la Iglesia propone la participación en la política mediante el voto* y, aun reconociendo que la abstención puede ser en ocasiones una postura moralmente válida, invita a discernir con cuidado si en cada caso concreto se puede aceptar esta postura desde un punto de vista moral. Y, ciertamente, rechaza la abstención por pereza o despreocupación. Esta es la tónica de todos los documentos eclesiales que tratan directa o indirectamente cuestiones políticas. Por su cercanía y claridad, hay que destacar los *documentos de la Iglesia española,* en especial aquellos que han aparecido con ocasión de alguna consulta política [7] o de la aprobación de la Constitución de 1978. En los dos documentos que publicaron los obispos españoles por este motivo [8] se exigía a la «ley de leyes» que salvaguardase la convivencia, los derechos humanos y los principios cristianos.

Cuatro años más tarde, con un sistema democrático ya funcionando, la ya citada instrucción *La conciencia cristiana ante las próximas elecciones* centra su atención en las urnas y en la campaña electoral, como una ocasión privilegiada para ejercer la corresponsabilidad en la vida política (n.7). Y hacen unas consideraciones al respecto:

— La emisión del voto es un acto moral que presupone la formación de la conciencia cristiana sobre los puntos fundamentales de la

[7] Cf. R. M.ª Sanz de Diego, «Obispos españoles y elecciones (1975-1996)»: *XX Siglos* 43 (2000) 24-31 que analiza las Instrucciones de los obispos españoles antes de cada consulta electoral entre las fechas indicadas.

[8] *Los valores morales y religiosos ante la Constitución* (26-11-1977, antes de su aprobación), y *Nota sobre el Referéndum constitucional* (29-9-1978, de la Comisión Permanente, cuando la consulta popular estaba ya anunciada).

vida personal y colectiva (n.6). Se considera el hecho de votar como el deber principal de los electores (n.7).

— Antes de emitir el voto, hay que tener en cuenta que es obligado en conciencia discernir cuidadosamente las ofertas electorales. Para este discernimiento hay que contar con la iluminación de la fe, de las enseñanzas de la Iglesia y de los imperativos morales que de ellas dimanan; es preferible el bien posible, el mal menor o la opción menos oscura a la indiferencia abstencionista (n.8).

— Para iluminar a los cristianos en esta reflexión previa se proponen unos criterios electorales, útiles a la hora de emitir el voto. Son de destacar por su concreción e importancia: los derechos humanos, comenzando por el de la vida, incluso para los no nacidos; el acceso a la educación y a la cultura en libertad e igualdad de oportunidades, respetando el derecho de los padres a elegir el tipo de educación que reciban sus hijos, y el reconocimiento del factor religioso como integrante del bien común.

— No todo termina al depositar el voto en la urna. Más allá del deber de votar, existe el deber postelectoral de acatar el resultado y de seguir colaborando, aunque sea desde una oposición constructiva, al bien del cuerpo social.

c) *Militancia política*

La Iglesia, lejos de seguir la corriente difamatoria de la política, invita a ejercer (a quien se sienta llamado) este «noble y difícil oficio frente a la injusticia y la opresión, prodigándose al servicio de todos» (GS 75). Coherentemente, pide a los profesionales de la política unos deberes conformes a esta elevada estima.

El *Compendio de la doctrina social de la Iglesia* concibe el compromiso político como una expresión cualificada y exigente del empeño cristiano al servicio a los demás en cuanto búsqueda del bien común, desarrollo de la justicia, respeto de la autonomía de las realidades terrenas, principio de subsidiariedad, promoción del diálogo y de la paz (n.565-566). Ello exige preparación y discernimiento (n.567-570; 573-574).

El 24 de noviembre de 2002 la Congregación para la Doctrina de la Fe publicó una *Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política,* concretando los deberes de los diputados y gobernantes católicos [9].

[9] Puede consultarse en E. VADILLO ROMERO, *Congregación para la Doctrina de la Fe. Documentos. 1966-2007* (BAC, Madrid 2008) 708-722; y en el CD-ROM de DEPARTAMENTO DE PENSAMIENTO SOCIAL CRISTIANO, *Una nueva voz para nuestra época (Populorum progressio, 47)* (Universidad Pontificia Comillas, Madrid [3]2006).

Sobre la realidad de que vivimos en un mundo con éticas plurales, la Nota subraya valores irrenunciables para un político católico —en la línea de lo que más tarde explicará Benedicto XVI a los parlamentarios europeos (marzo 2006)— y señala los límites que el Estado no puede traspasar en su legislación.

En los documentos de los obispos españoles se van clarificando compromisos según las necesidades de cada época, atendiendo también a las campañas electorales.

Es posible que haya pesado en la conciencia de muchos católicos españoles el recelo a comprometerse en la política para evitar todo resabio de confesionalismo o por ver en la actividad política un campo lejano del espíritu evangélico. Ante esto, los obispos españoles insisten en alabar a las personas que, abandonando otros intereses legítimos pero particulares, se dedican al bien común en el terreno de lo político (MSD 58). Y piden a los jóvenes, en particular a los católicos más comprometidos con su fe, que piensen muy en serio si no será en el trabajo político donde puedan encontrar un lugar adecuado para dedicar sus vidas al servicio honrado y generoso de la sociedad, en especial, de los más débiles (ibíd.).

d) *La profesión desde la perspectiva de la vida pública*

El ejercicio de la propia profesión no es solo un asunto privado. Además de las repercusiones para la propia vida y la de la familia y compañeros de trabajo, el ejercicio de la profesión también tiene unas repercusiones públicas, ya que a través de la profesión nos ocupamos de asuntos de otros, les servimos y servimos a la sociedad.

La preocupación por el trabajo bien hecho, por la profesión, no es nueva en la Iglesia. La máxima *ora et labora* no es de hoy. Pero sí parece haber habido históricamente un cierto oscurecimiento del valor de estas labores. Pío XII insiste constantemente en la importancia del ejercicio profesional en orden a la construcción de un mundo mejor. Juan XXIII pide encarecidamente a los cristianos que se afanen por lograr la cultura científica, idoneidad técnica y experiencia profesional propias del desarrollo moderno (PT 153).

El Concilio (GS 36-39) expone un hermoso tratado sobre el valor de la actividad humana. También Juan Pablo II en *Laborem exercens.* GS 43 exhorta a los cristianos a cumplir fielmente los deberes terrenos, en especial los profesionales. Quien los descuida, «falta a sus obligaciones con el prójimo y con Dios mismo, y pone en peligro su salvación eterna». Es, pues, obligación grave del cristiano adquirir una verdadera competencia profesional.

En España, *Los católicos en la vida pública* desglosa las obligaciones profesionales en el ámbito personal (justicia en horarios y sa-

larios, iniciativa, evitar el afán inmoderado de ganancia y la competencia desleal) y en el colectivo: fomentar las asociaciones profesionales y asociaciones que se ocupen de su formación cristiana y su conciencia.

e) *El cristiano ante los problemas socioeconómicos*

Nos limitamos ahora a recordar cuál debe ser, según la enseñanza de la Iglesia, la actividad de los cristianos en este campo, con atención a lo que debe realizarse desde la política. Nos limitamos, por eso, ahora a los últimos documentos, en los que lo socioeconómico está más ligado a lo político:

PP 14, 19-21, 43-51, 56-59 se abre a la realidad del subdesarrollo de la mayor parte del planeta. Además de exhortaciones a los ciudadanos para luchar contra el subdesarrollo, a los responsables políticos les habla del comercio internacional, los gastos militares, la formación de personas en países con menor grado de desarrollo, la creación de un Fondo Internacional para luchar contra el hambre.

OA 24-25, 37, 46-51 anima al cristiano a comprometerse en la construcción de una ciudad humana, pacífica, justa y fraterna, que sea una ofrenda agradable a Dios; a participar en la vida política; porque en ella se toman las decisiones últimas para la economía y se ejercita la responsabilidad por el bien común, tarea a la que está llamado todo cristiano.

SRS 27-39, ante los problemas del subdesarrollo, esboza caminos variados y concretos que llevan a ayudar a los necesitados con lo necesario, no solo con lo superfluo.

Centesimus annus señala tres niveles de compromiso. Pero antes invita a un cambio de mentalidad.

— Hay que superar la mentalidad que considera a los pobres —personas y pueblos— como un fardo o como molestos e importunos, ávidos de consumir lo que otros han producido. Al contrario, son una oportunidad para el crecimiento moral, cultural e incluso económico de la humanidad (n.28).

— Al recordar la participación de los cristianos en la caída de los regímenes comunistas, invita al compromiso y a la lucha por una sociedad más justa, a través de sindicatos y asociaciones.

— Al recordar la miseria del mundo, recuerda que, a lo largo de la historia de la Iglesia, han sido muchos los que han participado en el fenómeno del voluntariado, que nace de un compromiso de solidaridad y caridad (n.49).

— Recuerda finalmente que la ayuda a los necesitados —que debe hacerse con lo superfluo y, si llega el caso, con lo necesario—,

puede hacerse también a través de las inversiones: hacerlo en un lugar o en otro es una opción moral (n.36).

Benedicto XVI relaciona, en la segunda parte de la encíclica *Deus caritas est,* la justicia y la caridad. Y en *Caritas in veritate* anima a que el principio de gratuidad influya en la economía y en la política.

4. El cristiano ante los problemas del mundo y de todos

La fe nos dice que las realidades temporales son obra de Dios, porque dimanan de la naturaleza humana creada así por él. Son autónomas en el sentido de que poseen un valor intrínseco, independiente de la Iglesia —también ella obra de Dios—, pero sometidas al juicio de Dios, como toda la creación. Como fruto de la voluntad humana, también están sujetas al pecado: fragilidad, ambivalencia; incluso, malicia.

Pero la fe también nos dice que esta realidad temporal ha sido salvada por Cristo y es el escenario de nuestra propia realización. Tiene, por tanto, un valor trascendente. El hombre, ayudado por la Revelación, debe descubrir este valor y completar la obra de la salvación en el mundo. Si esto es válido para cualquier obra creada, tanto más para los asuntos públicos, que repercuten directamente en millones de personas. Ante los desvíos de estas realidades, no bastan los lamentos ni siquiera las denuncias, hay que rectificarlas para que cumplan el plan que Dios les encomienda: que sirvan al bien común.

Más en concreto, la fe en el estilo de vida de Jesús nos hace ver que un cristiano no puede en conciencia desentenderse de los problemas comunes. Ya hemos visto más arriba cómo se fundamenta la necesidad de que los cristianos participen en la vida pública. Y el sentido común nos indica que si nos parece que hay cosas que marchan mal en el mundo, el lamento, la crítica o la teorización son estériles, si no van acompañados por una acción eficaz para remediarlas. Y hay injusticias estructurales que solo se pueden remediar desde el ámbito político. Si, además, nos parece a veces que la política está en manos de personas poco honestas o sin ideales, la forma de remediarlo es que personas más honestas y con mejores ideales se dediquen a ella. Juan Pablo II lo supone en ChL 42.

Por tanto, ante la impresión generalizada de que la política es mala, la Iglesia ve en ella un noble y difícil oficio de servicio. Anima a los católicos a la participación y les recuerda su grave obligación de preocuparse por los demás [10]. Una decisión pública puede afectar

[10] CCE 899 y 1913s; GS 73-75, sobre todo.

a millones de prójimos. El cristiano tiene, pues, millones de obligaciones y de razones para intervenir en la vida pública.

En orden a una política de tipo humanista e inspiración cristiana, podemos extraer del magisterio último de la Iglesia estos principios orientadores:

— *La verdad, la justicia, el amor y la libertad,* como fundamentos de la convivencia humana (Juan XXIII).

— *La igualdad y la participación,* como intentos por promover una sociedad democrática (Pablo VI).

— *La liberación en sentido integral,* como proceso personal y colectivo hacia un mundo mejor (Juan Pablo II).

5. La opción personal del cristiano

Es evidente que la fe cristiana exige una acción concreta en favor de la justicia. Nadie lo duda. E incluso los que no tienen fe se sienten interpelados ante la miseria injusta de buena parte del mundo. Posiblemente nos hace falta reflexionar para saber concretar las formas y medios. Sin ello, las buenas intenciones quedan baldías. Los párrafos siguientes se salen ya de lo que dicen los documentos de la DSI, pero pretenden concretar sus orientaciones.

¿Dónde comprometerme? Hay que empezar examinando los cuatro escenarios en los que discurre toda vida creyente: *familia y amigos:* círculo restringido e intenso; *trabajo:* círculo más amplio en el que empleamos muchas horas y podemos vivir las actitudes cristianas; *lo público* (asociaciones, partidos, sindicatos, ayuntamiento, autonomía, Estado, Europa, ONU y Organizaciones internacionales, etc.); *la Iglesia* (grupo, movimiento, comunidad, parroquia, etc.).

No es difícil saber lo que falla en cada escenario: es lo que nos hiere y lo que criticamos: falta de solidaridad, honradez, comunicación, etc. Según las necesidades y mis cualidades y generosidad, puedo determinar en qué ámbito o ámbitos debo actuar.

Ciertamente, no es coherente con la fe no actuar ante la injusticia del mundo. Al menos una de las actuaciones que ahora se indican, u otra, parece obligatoria moralmente.

— *Asistencia social:* ayudas personales y organizadas a los necesitados.

— *Promoción:* vale más enseñar a pescar que regalar un pez.

— *Presencia:* cuando no es posible otra ayuda.

— *Colaboración al cambio de estructuras:* en el nivel personal (en mi ambiente) y colectivo: mundo laboral y político.

La razón fundamental está en las palabras y estilo de Jesús: «Tuve hambre y me disteis (o no) de comer...» «Lo que hicisteis (o no hicisteis) con uno de estos lo hicisteis (o no hicisteis) conmigo».

Algunas cuestiones concretas:

— *¿Cuánto?* «La caridad bien entendida ¿empieza por uno mismo?». La medida son las necesidades de los otros, no lo que me sobra. Desde ahora puedo determinar el tanto por ciento del dinero (o del tiempo) de que dispongo, el que dedico a mí y dedico a los demás. Dónde invierto mi tiempo y mi dinero me indica dónde están mis intereses reales.

— *¿Cuándo?* De forma estable, como todo lo importante en la vida.

— *¿Cómo?* Personalmente y/o por medio de organizaciones fiables.

— *¿A quién?* La parábola del samaritano responde a la pregunta ¿quién es mi prójimo? Nos hace ver que es prójimo no solo el que está cerca de mí por sangre, amistad, ideas, aficiones, raza o clase social. Es prójimo todo el que me necesita y al que puedo ayudar, aunque sea con esfuerzo. Me toca a mí «hacerme próximo» a él.

6. Agentes multiplicadores del cambio social

No podemos cambiarnos hasta las últimas consecuencias si no cambiamos nuestro mundo, y no cambiaremos este sin cambiar nosotros, afirmaba el P. Pedro Arrupe, General de los jesuitas (1965-1981), en su Discurso a la Asociación de Antiguos Alumnos, en Valencia [11]. Por eso hay que educar para el cambio, hay que formar hombres que sean agentes y promotores del cambio.

Es lo que, años después, Juan Pablo II expresará como ideal de lo que debe transmitir una universidad católica en la constitución apostólica *Ex corde Ecclesiae* (15-8-1990).

7. Conclusión

Podemos resumir, para acabar, unas cuantas ideas que deben quedar claras.

— La fe cristiana tiene una esencial dimensión pública: *nadie puede decir que ama a Dios si no ama al prójimo.*

[11] «La promoción de la justicia y la formación en las Asociaciones de Antiguos Alumnos (1-8-1973)», en el CD-ROM que acompaña a DEPARTAMENTO DE PENSAMIENTO SOCIAL CRISTIANO, *Una nueva voz para nuestra época*, o.c.

— Es imprescindible para un cristiano el *compromiso público,* que tiene *diversos planos y grados:* familia, profesión, política...

— En la situación actual, la Iglesia está preocupada por la escasa *proyección social de los católicos.* En España, quizá sea más alarmante el absentismo cristiano. Por eso la Iglesia nos *insta a intervenir en la vida pública,* individual y asociadamente.

— Esto no es añoranza de épocas más «católicas», sino *consecuencia ineludible de la fe en Jesús.*

— Si queremos actuar, tenemos, ya ahora, posibilidades. Nadie nos impide dedicar algo de lo nuestro —parte de dinero que manejamos, de nuestro tiempo, de nuestras cualidades— para mejorar nuestra sociedad.

Una vez más la enseñanza política de la Iglesia no concreta las obligaciones de cada uno. A estas alturas del libro no es preciso probar que esta ausencia de concreción no se debe a falta de ideas ni de interés, sino al respeto a la conciencia del cristiano, que debe tomar decisiones personales ante problemas complejos [12]. Pero la palabra de la Iglesia debe interpelarnos para decidir qué debe hacer cada uno a la hora de mejorar nuestro mundo. Hay aspectos que se pueden mejorar individualmente. Y hay otros que solo se pueden abordar desde el ámbito de la legislación y la política.

[12] Con acierto, E. NASARRE, «El compromiso político del cristiano», en A. A. CUADRÓN (coord.), *Manual de doctrina social de la Iglesia* (BAC-Fundación Pablo VI, Madrid 1993) 739-761, subraya las aportaciones de Sturzo, Maritain y Pablo VI —con la triple distinción entre acción política, proyecto de sociedad y convicciones últimas y el reconocimiento de la pluralidad de opciones políticas del cristiano— en el reconocimiento de la autonomía política del cristiano.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR ESTE VOLUMEN DE «MORAL
POLÍTICA», DE LA BIBLIOTECA DE AUTORES CRIS-
TIANOS, EL DÍA 8 DE MARZO DEL AÑO 2012,
FESTIVIDAD DE SAN JUAN DE DIOS, RE-
LIGIOSO, EN LOS TALLERES DE
SOCIEDAD ANÓNIMA DE
FOTOCOMPOSICIÓN.
MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI